

BIBLIOTECA PERMANENTE Jaca
F I L O S O F I C A

Miguel Abensour

Per una filosofia
politica critica

Jaca Book

La filosofia politica di Miguel Abensour si definisce «critica» perché non smette mai di interrogarsi sul problema del dominio e della servitù volontaria, che spinge gli uomini ad accettarlo. In queste pagine compare inoltre una dimensione utopica e si presta molta attenzione a coloro che - per usare le parole di Marx - hanno saputo dar vita all'espressione immaginativa di un mondo nuovo». In forme diverse, e attraverso l'analisi delle opere di Claude Lefort, Hannah Arendt, Pierre Leroux ed Emmanuel Levinas, Abensour propone un confronto serrato fra democrazia e utopia: entrambe sono considerate una via d'uscita, una evasione verso l'alterità, al di là della compatta opacità del potere, che ha trovato la sua drastica espressione nei totalitarismi del Novecento e riaffiora nei governi neoautoritari dell'Europa attuale. La democrazia non può essere pensata che come insorgenza al di là dei poteri istituiti e critica radicale dell'ordine esistente, restituendo al termine il significato rivoluzionario che aveva alle sue origini e strappandolo alla banalizzazione corrente.

Miguel Abensour è uno tra i maggiori filosofi, francesi viventi. E' professore emerito di Filosofia politica all'Université Paris 7°. E' in particolare conosciuto per la sua riflessione attorno a temi della politica, della democrazia e dell'utopia. Di Abensour presso Jaca Book è già uscito nel 2010 "Hannah Arendt contro la filosofia politica" ed è in preparazione "Della compattezza. Architettura e regimi totalitari".

Editing e conversione a cura di Natjus

Miguel Abensour

PER UNA FILOSOFIA POLITICA CRITICA

Edizione italiana a cura di Mario Pezzella

Prima edizione italiana maggio 2011.

Titolo originale: *"Pour une philosophie politique critique. Itinéraires"*.

Traduzione dal francese di Mario Pezzella.

Copyright © 2009 Sens & Tonka, éditeurs, Paris.

Copyright © 2011 Editoriale Jaca Book SpA, Milano per l'edizione italiana.

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA, Servizio Lettori, via Frua 11, 20146 Milano.

tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361

e-mail: serviziolettori@jacabook.it;

internet: www.jacabook.it

INDICE

Prefazione all'edizione italiana, di Mario Pezzella.

Introduzione.

ITINERARI.

Capitolo 1. Manifesto della collana «Critique de la politique».

Capitolo 2. Filosofia politica moderna ed emancipazione.

Capitolo 3. Di quale ritorno si tratta?

Capitolo 4. Seguendo il cammino di Machiavelli.

CRITICA DEL DOMINIO TOTALITARIO.

Capitolo 5. Osare ridere.

Capitolo 6. Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort.

- 1. Totalitarismo, burocrazia, rivoluzione.
- 2. Momento machiavelliano e critica del totalitarismo.

Capitolo 7. Hannah Arendt: la critica del totalitarismo e la servitù volontaria?

- Paragrafo 1.
- Paragrafo 2.
- Paragrafo 3.
- Paragrafo 4.

Capitolo 8. Un fraintendimento del totalitarismo e le sue conseguenze.

- Il totalitarismo come eccesso del politico, suoi effetti.
- Il totalitarismo: dominio totale e distruzione della politica.

FILOSOFIA POLITICA CRITICO-UTOPICA E LA QUESTIONE DELL'EMANCIPAZIONE.

Capitolo 9. Come può una filosofia dell'umanità essere una filosofia politica moderna?

- Rousseau: l'antinomia della città e del genere umano.
- Leroux: una filosofia dell'umanità in quanto filosofia politica.

Capitolo 10. Hannah Arendt contro la filosofia politica?

- 1. I filosofi e la negazione dell'azione.
- 2. Il rapporto della filosofia alla morte e la questione politica.
- 3. Il capovolgimento kantiano e la questione dell'uguaglianza.
- Conclusione.

Capitolo 11. Per una filosofia politica critica?

- La teoria critica è una filosofia politica?
- L'articolazione dei due paradigmi o la costituzione di una filosofia politica critica.
- Il paradigma della critica del dominio.
- Il paradigma politico.
- La scelta dell'articolazione.
- Conclusione.

Capitolo 12. «Democrazia selvaggia» e «principio d'anarchia».

- 1. La democrazia selvaggia: tentativo di definizione?
- 2. «Il principio d'anarchia».

Capitolo 13. Utopia e democrazia.

Capitolo 14. Un'ipotesi stravagante.

- Paragrafo 1.
- Paragrafo 2.
- Paragrafo 3.

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

di Mario Pezzella.

Il significato della «filosofia politica critica», che Miguel Abensour ci presenta in questo libro, può riassumersi in una domanda: perché gli uomini preferiscono volontariamente la servitù alla libertà? Per quale motivo, automatismo o perversione del loro sentire hanno sopportato la «morsa» di ferro (1) del totalitarismo e tollerano gli attuali regimi neo-autoritari, che si stanno ovunque affermando in Europa?

Abensour dà una prima risposta ricorrendo al concetto di desolazione, o derelizione, che Hannah Arendt ha utilizzato per designare la condizione dell'uomo sotto il regime totalitario (2). Questo concetto ha una certa affinità, secondo Abensour, con quello di «povertà dell'esperienza», con cui Walter Benjamin aveva descritto la distruzione dell'identità e della soggettività moderna, in seguito al diffondersi della forma di merce, al dominio della tecnica capitalistica e ai traumi prodotti dalla prima guerra mondiale: «Secondo le analisi della Arendt, gli uomini nell'epoca totalitaria o pretotalitaria farebbero l'esperienza paradossale di una distruzione dell'esperienza, nella forma della desolazione. La desolazione è uno stato che colpisce l'insieme delle relazioni che costituiscono l'esistenza umana e genera in coloro che ne sono vittime un sentimento disperante di non appartenenza al mondo» (3).

E' su questa base - un'esperienza "già" sradicata e frantumata - che può instaurarsi la fascinazione e l'accettazione della distorta logica totalitaria e del suo strumento di dominio: il terrore generalizzato. In effetti, poco importa quali siano le premesse e i contenuti che il totalitarismo pone come assiomi della sua ideologia (la purezza della razza, la cancellazione delle classi): decisiva è la forma consequenziale e

l'applicazione illimitata del suo metodo. L'idea che si possa trattare l'uomo come materia di un esperimento senza limiti, aderendo in modo assoluto a una presunta legge della storia, costituisce il terribile "pathos" idealistico del totalitarismo, che lo distingue da ogni forma semplice e precedente di tirannia. Esso è animato da una pulsione sacrificale e antiutilitaristica, che non si arresta di fronte allo sterminio e alla morte; ma ciò diviene accettabile proprio perché la sua logica è una compensazione della desolazione, un surrogato immaginario della identità perduta: «La desolazione avrebbe per effetto di rendere attraente la logica. A un primo livello, sembrerebbe che in un simile stato di perdita generalizzata - perdita del sé, di altri e del mondo e dunque perdita dell'esperienza, possa sopravvivere solo la facoltà del ragionamento logico, la cui premessa è evidente di per se stessa [...] la sottomissione alla logica offre una sorta di 'resto' indefettibile in un universo desertificato; essa sembra trasformare la noncontraddizione in manifestazione possibile di una identità vuota con se stesso ($A = A$), fino al punto di feticizzare la prima premessa che permette il dispiegamento della logica...» (4).

L'uomo accetta dunque la logica totalitaria perché essa sembra permettergli di elevarsi al di sopra della propria mancanza di senso e trasfigurare il suo trascorrente ed effimero non essere in manifestazione di un'idea assoluta. Tra la crisi e il tradimento della democrazia e l'affermarsi del totalitarismo c'è perciò un nesso di continuità: il totalitarismo, ben lungi dall'essere una semplice restaurazione di un'autorità del passato, appare sulla scena stessa della modernità, su cui si è affermata la democrazia, e si presenta come il suo compimento e il riscatto del suo fallimento.

Per quanto Abensour rifiuti ogni banale identificazione dei due termini (come se la democrazia fosse solo un totalitarismo mascherato), egli però insiste sul fatto che una democrazia disgregata e inautentica è il terreno su cui può trionfare la positività compatta del terrore. D'altra parte non è lecito identificare la democrazia in generale con la sua corruzione spettacolare o solo formale, ed è per questo che Abensour in un altro suo libro importante - "La democrazia contro lo Stato" (5) - ha cercato, commentando i testi giovanili di Marx, di definire che cosa possa intendersi per "vera" democrazia o

democrazia "insorgente".

Abensour pone in rapporto la fenomenologia della desolazione proposta dalla Arendt con le considerazioni di Claude Lefort su La Boétie e la servitù volontaria; Lefort riattualizza questo concetto soprattutto grazie a un'analisi magistrale di "1984" di Orwell. A suo parere, l'idea attuale di democrazia nasce dalla disincarnazione dell'immagine tradizionale della sovranità, impersonata dal doppio corpo del re (6). Nella sua fisionomia moderna, il potere si distacca da ogni carattere organico-personale, e accetta solo configurazioni provvisorie, sostituibili, fugaci. La democrazia diviene una scena simbolica, aperta alla determinazione della pluralità sociale, con un centro sempre in parte vuoto e infigurabile. Può accadere però che l'uguaglianza degli attori sociali, riconosciuta in linea di principio, sia negata e contraddetta nella realtà, che le rappresentanze democratiche divengano vuote rappresentazioni, che un particolare si arroghi la pretesa di essere l'universale: «Quando l'insicurezza degli individui si accresce, in conseguenza di una crisi economica, o dei disastri di una guerra, quando il conflitto tra le classi e i gruppi si esaspera e non trova più la sua risoluzione simbolica nella sfera politica [...] allora si sviluppa il fantasma di un popolo-uno, la ricerca di un'identità sostanziale, di un corpo sociale saldato alla sua testa, di un potere incarnatore, di uno Stato liberato dalla divisione» (7). Questa condizione determina uno stato di disperazione e non riconoscimento, che ha più di un rapporto con ciò che la Arendt definiva "desolazione", e per Lefort dispone all'accettazione della servitù volontaria. Sulle rovine della democrazia risorge il fascino e la nostalgia di una grande immagine organica: organico è il corpo sociale stesso, in senso metaforico, organica è l'incarnazione del potere in un Uno, l'Egocrate, che si afferma al suo vertice come personificazione dell'idea totalitaria.

Identificandosi psichicamente e politicamente con tale idea, l'individuo atomizzato e frodato dalla crisi democratica trova un compenso alla sua derelizione e - in un'immaginaria ipostasi di potenza - accetta come un male minore, volontariamente, la servitù: «Il segreto di questo principio identitario sarebbe l'immagine che questa società si dà di se stessa in quanto

corpo, nella misura in cui l'imposizione al sociale della rappresentazione corporea avrebbe l'effetto - attivando l'appartenenza a un "medesimo" corpo - di cancellare la differenza, di 'digerirla', di far prevalere l'identità o la medesimezza' ("mèmeté") su ogni fonte di differenziazione» (8). Il totalitarismo segna il trionfo di un delirio immaginario, che invade il simbolico e il reale. In fondo, alla base della servitù volontaria c'è sempre la paura e la coscienza della propria derelizione. A questo allude anche Canetti quando scrive: «Sembra che una vera e propria volontà d'essere schiavi spinga, giacché per se stessi non si è nulla, a finire entro un ventre possente» (9).

La democrazia da cui può nascere il totalitarismo è mai stata, o è ancora, una «vera» democrazia? Oppure si celano già in essa i germi radicati di un "torto" e di una ingiustizia che ne determinano la decadenza? Non si comprende questa tendenza autodistruttiva, se non si discrimina tra la sua figura formale borghese e la "vera" democrazia; ed è questa distinzione - secondo Abensour - l'apporto fondamentale delle opere giovanili di Marx. Il luogo «vuoto», simbolico, del potere, che secondo Lefort caratterizza lo statuto della democrazia moderna, corrisponde davvero alla sua pretesa di pluralità e libertà o la inverte e la rovescia nel suo contrario?

Il potere che sembra «vuoto» non è invece divenuto astratto e invisibile? «Senza corpo», esso è in realtà immateriale, finanziario, schiavo della «teologia» del danaro. Il gioco tra reale e simbolico, di cui parla Lefort, si irrigidisce. La logica astratta del capitale domina la società, più serratamente ancora di quanto non facesse la sovranità regale, nell'"Ancien Régime". La trascendenza del simbolico, che è il proprio della democrazia, si riduce a pura forma rappresentativa. Non può esserci "vera" democrazia, senza interruzione del potere astratto del capitale e del suo movimento di asservimento; la trascendenza democratica o la democrazia insorgente, come la chiama Abensour, deve porsi in rivolta permanente contro questa forma di dominio, e solo così costituisce l'unica effettiva alternativa alle crisi cicliche, sociali ed economiche, che preparano il totalitarismo.

La democrazia si configura (secondo Lefort e Abensour) come «esperienza della trascendenza in seno all'immanenza». Il

fondamento teologico-politico (10) del totalitarismo è la religione immanente dello Stato, dio fattosi idea e fine della storia. Quello della democrazia rinvia invece a un'alterità irriducibile, a un non-ancora-essere o ad un più-che-essere. Il totalitarismo è una risposta insieme immediata e primitiva al disagio e alla crisi del governo democratico: «Per questo il totalitarismo minaccia sempre all'orizzonte - nessuna garanzia istituzionale può preservarci da esso. Esso offre infatti il miraggio, non vissuto come tale, di una definizione del sociale e - nel progetto di un'adeguazione a tale definizione - il miraggio di accedere a un sociale pienamente positivo, sostanziale, coincidente infine con se stesso nel superamento della sua lacerazione» (11).

Si capisce come, partendo da questa concezione, Abensour respinga ogni idea di «fine della storia», ogni utopia di una condizione conciliata e priva di conflitti. La politica si fonda su una «scissione originaria del sociale», messa in valore da Lefort nella sua grande analisi di Machiavelli (12). Qual è l'origine dell'essere-insieme degli uomini? La guerra a morte di tutti contro tutti, come indicato da Hobbes, oppure il riconoscimento infinito dell'altro, come propone Levinas, ricordato da Abensour negli ultimi capitoli di questo libro? La risposta non può essere univoca né semplice. Come affermava Machiavelli, ogni società nasce e vive di un conflitto ineliminabile tra i «grandi», che tendono all'espansione illimitata del proprio potere, e il «popolo», che difende la sua libertà. Nessuna società può comporre in modo definitivo e universale questo contrasto, e dunque la «pace universale» e la «fine della storia» sono vacue utopie, maschere spesso indossate da un potere esistente, per giustificare la sua permanenza. Il conflitto tra la volontà di potenza e il desiderio di libertà non ha termine, tanto che si potrebbe parlare di una visione tragica della storia, percorsa dal tumulto, scissa nella lotta dei due poli, di cui mai l'uno potrà cancellare l'altro. Tragica non vuol dire catastrofica o pessimista: perché in questo fermento di lotta si afferma e si diversifica la libertà, come nella Repubblica romana di cui scrive Machiavelli. La libertà cresce e si fa spazio all'interno del conflitto, impedendo che un particolare si arroghi un potere universale, che lo Stato

spenga la democrazia, che la pluralità irriducibile del sociale venga ricondotta all'Uno.

La filosofia politica critica è una teoria del conflitto ed è sempre e comunque attivazione di un dissenso, di una opposizione, di una diversità. La libertà si afferma come un frutto maturo della lotta, come imposizione di un limite alla brama illimitata della potenza, come arresto e trascendimento dell'istinto primordiale alla dominazione. Siamo qui vicini a Hobbes, per cui il sociale nasce dal conflitto e non dal riconoscimento dell'altro; ma - diversamente che in Hobbes - tale conflitto non si riferisce a uno stato di natura, ma è il sociale stesso nella sua dinamica costituente. Soprattutto, non si esce dal conflitto e dalla minaccia della morte grazie all'istituzione dello Stato e alla sua affermazione dell'Uno, ma grazie al tumulto della libertà e alla liberazione dei molti. L'istituzione hobbesiana affina la volontà di potenza in sovranità monarchica; l'istituzione machiavelliana la trascende nella costituzione repubblicana. In Machiavelli il conflitto porta all'insorgenza democratica contro l'unità del potere sovrano, mentre in Hobbes si conclude nella formazione di questo stesso potere.

In questo senso, Abensour può rivalutare in modo non contraddittorio l'etica di Levinas e la sua idea di riconoscimento dell'altro, che è in effetti il fine ultimo della filosofia politica critica, la sua utopia concreta (13). Se l'utopia astratta suppone una società fusionale e una fine della storia e del conflitto, l'utopia concreta è l'apertura continua del riconoscimento del volto dell'altro, contro ogni volontà di ridurlo a oggetto di asservimento.

E' dunque comprensibile che Abensour apprezzi le analisi del dominio condotte dalla Scuola di Francoforte, pur accusandola di aver trascurato il senso positivo della politica e del conflitto che la anima. La teoria critica ha insistito senza remore sulle relazioni di servitù e padronanza, che caratterizzano la storia dell'Occidente e restano occulte nella tradizione apologetica delle classi dominanti. Adorno-Horkheimer, afferma Abensour, rileggono tragicamente, alla luce della vittoria dei totalitarismi, le pagine che Hegel - nella "Fenomenologia dello Spirito" - ha dedicato al rapporto di padronanza. Nell'episodio omerico di Ulisse e delle sirene,

commentato nella "Dialectica dell'Illuminismo", «il Servo non conoscerebbe trasformazione alcuna e il Signore subirebbe solo una regressione» (14), come pare accadere all'interno dei regimi totalitari. Certo, la teoria critica sembra considerare onnipotente questa relazione e non si pone il problema di come si possa concretamente passare dal rapporto di padronanza a quello di reciprocità con l'altro. E' questo secondo polo della politica, oltre la critica pur necessaria del dominio, che Abensour ritrova in Levinas: il riconoscimento del volto dell'altro è il fattore etico alternativo alla volontà di dominio, come il desiderio di libertà è sul piano politico l'antitesi dello Stato dispotico. Alla tradizione dei vincitori, si oppone quella - ricordata da Hannah Arendt - delle brecce e delle cesure che - come un rovescio scarlatto - si oppone al nero tessuto del dominio ed emerge in epoca moderna nelle grandi rivoluzioni o almeno nella loro ispirazione iniziale. La storia della libertà insorgente è una storia a contrappelo e restituisce al termine democrazia il suo significato rivoluzionario.

NOTE

N. 1. Il termine è usato da Hannah Arendt.

N. 2. Il termine utilizzato dalla Arendt è "loneliness". La traduzione utilizzata da Abensour risolve con "désolation". La traduzione italiana con "estraniazione".

N. 3. Conf. *infra*, p. 130.

N. 4. *Ibidem*.

N. 5. Cronopio, Napoli 2008.

N. 6. É. de La Boétie, "Discours de la servitude volontaire", Payot, Paris 1976; C. Lefort, «Le corps interposé, "1984" de George Orwell», in "Écrire: à l'épreuve du politique", Calmann-Lévy, Paris 1992. Lefort si ispira al celebre libro di E. Kantorowicz, "I due corpi del re: l'idea di regalità nella teologia politica medievale", Einaudi, Torino 1989.

N. 7. C. Lefort, "Essais sur le politique", Seuil, Paris 1986, p. 31.

N. 8. Conf. *infra*, p. 88.

N. 9. E. Canetti, "Massa e potere", Adelphi, Milano 1981, p. 357. Lefort si ispira a Lacan, per quanto riguarda l'uso, dei termini immaginario-simbolico-reale, anche se non sempre in modo fedele.

N. 10. Che ogni regime politico, anche in epoca moderna, mantenga un rapporto - magari taciuto e contraffatto - con la teologia è convinzione di Lefort. Conf. «Permanence du théologico-politique», in "Essais sur le politique", cit., p.p. 255-259.

N. 11. Conf. infra, p. 84. Contro ogni semplificazione, Abensour ci fornisce alcuni strumenti utili per comprendere i regimi neoautoritari, che si stanno configurando attualmente nel mondo occidentale. Essi non sono certo una «vera» democrazia; ma nemmeno li si può confondere letteralmente con una forma di fascismo o di totalitarismo. Abensour ricorre a una distinzione operata da Franz Neumann nel suo libro "Behemoth" (Bruno Mondadori, Milano 2007), che differenzia democrazia, Stato totalitario e Stato autoritario. Se sarebbe inesatto dire che le democrazie europee del dopo 1989 mostrano una tendenza verso il totalitarismo, è invece del tutto innegabile che esse stiano regredendo verso la terza forma identificata da Neumann e cioè verso un regime autoritario: tuttavia di nuovo conio, e con caratteristiche in qualche modo originali, che fanno pensare al regime "spettacolare integrato" descritto da G. Debord.

N. 12. C. Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", Gallimard, Paris 1972.

N. 13. «L'utopia spaventa così poco Levinas, che egli invita a ritrovare l'umano non nel reale, ove esso si impantana e diviene storia politica del mondo', ma nelle rotture di tale storia, negli atti di resistenza, come se in queste brecce emergessero significati dimenticati, che permettono all'umano di manifestarsi contro le evidenze antiutopiche» (conf. infra, p. 322).

N. 14. Conf. infra, p. 258.

PER UNA FILOSOFIA POLITICA CRITICA

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE

Per rispettare il più possibile la terminologia caratteristica di Abensour, i passi citati provenienti da autori francesi sono stati per lo più tradotti direttamente dall'originale. Ove possibile, viene indicata l'esistenza di una traduzione italiana.

INTRODUZIONE

La presente raccolta di saggi è stata pubblicata per la prima volta in Spagna, con il titolo "Para una filosofía política crítica. Ensayos" (Anthropos, Barcelona 2007), grazie al lavoro di traduzione e presentazione di Scheherazade Pinella Canada e Jordi Riba. Essi volevano far conoscere al pubblico di lingua spagnola le linee principali del mio lavoro, almeno nell'ambito della filosofia politica (1). Come è normale in questo tipo di pubblicazioni, il lettore vi troverà testi di periodi differenti: dal testo di presentazione della collana «Critique de la politique» (1974) fino a un'intervista recente dedicata a Machiavelli, pubblicata in "Le Monde des livres" (2008).

Così il lettore incontrerà - se non delle contraddizioni - almeno i segni evidenti di un cammino dagli orientamenti molteplici. Astraendo da questa diversità, tale percorso potrebbe essere descritto come il passaggio da una posizione favorevole alla filosofia politica ad una posizione decisamente critica. Il mio primo articolo si intitolava: "La philosophie politique de Saint-Just" ("Annales historiques de la Révolution Française", 1966). In un ambito del tutto diverso, Pierre Clastres riconosceva la profondità della filosofia politica delle società indiane, in uno dei suoi primi articoli: "Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne" (1962) (2). In effetti, negli anni 1960-1970 la filosofia politica sembrava offrire un luogo di resistenza contro i tentativi di scientificizzazione o sociologizzazione del politico, che allora si moltiplicavano: o sotto la bandiera del marxismo, o sotto le insegne del funzionalismo, o tentando una mescolanza dei due. In nome della scienza si preparava un nuovo occultamento del politico. Nello stesso periodo, interessati dalla storia e dall'interpretazione della storia, avevamo reimparato l'intelligenza politica, o meglio l'intelligenza del politico, avevamo appreso a riconoscere di nuovo nel luogo del politico

un fulcro d'intelligibilità del sociale-storico.

Per meglio descrivere il clima intellettuale e politico dell'epoca, riconsideriamo l'analisi di Gilles Deleuze in "Écrivain non: un nouveau cartographe", il celebre testo comparso in "Critique" nel dicembre 1975, per recensire l'opera di Michel Foucault "Sorvegliare e punire": «Ciò che ha caratterizzato l'estrema sinistra, in modo diffuso e forse confuso, è - sul piano della teoria - la riproposizione del problema del potere, diretta contro il marxismo e contro le concezioni borghesi, e - sul piano della pratica - una certa forma di lotte locali, specifiche: il rapporto tra di esse, e la loro unità necessaria, non potevano più provenire da un processo di totalizzazione o centralizzazione» (3). Ma si trattava solo di rimettere in questione il problema del potere? Una simile analisi, in effetti restrittiva, è forse l'effetto necessario ma criticabile dell'identificazione decisamente problematica, operata da Foucault, tra sistema di potere come rapporto di forze, e la questione politica: quasi che sia legittimo ridurre quest'ultima al problema del potere.

Certo, si può essere d'accordo con la lettura di Deleuze e riconoscere che Foucault ha rinnovato considerevolmente il pensiero sul potere, abbandonando un certo numero di postulati tradizionali - postulato della proprietà, della localizzazione, della subordinazione, delle modalità operative, della legalità; certo, seguendo Deleuze, si può scorgere - in questa determinazione a pensare il potere altrimenti -una rivoluzione teorica, «che non vale solo contro le teorie borghesi dello Stato, ma anche contro le concezioni marxiste del potere e dei suoi rapporti con lo Stato». Finalmente nasceva qualcosa di nuovo dopo Marx, quasi rompendo una complicità riguardo al tema dello Stato» (4), conclude Deleuze. Tuttavia, se consideriamo l'insieme della vita intellettuale, eravamo dinanzi a un lavoro di ben altra ampiezza, all'evento di una vera riscoperta del politico, della questione politica considerata nella sua globalità: riscoperta del politico nel senso dell'istituzione sociale e - d'altra parte - della politica, intesa come azione di molti, nella prospettiva di far nascere una nuova esperienza della libertà. Questo evento è stato ed è ancora nascosto agli occhi di qualcuno dalla confusione operata da Foucault tra il problema del potere e la questione

politica, riducendo l'ambito politico a un sistema di rapporti di forze. Interrogato sull'accezione che egli dà al termine "politico", Foucault risponde: «L'insieme dei rapporti di forza in una società data costituisce l'ambito politico [...] una politica è una strategia più o meno globale, che cerca di coordinare e di finalizzare questi rapporti di forza» (5). Il rapporto di forze implica dunque una relazione di potere e una relazione di potere in quanto tale appartiene all'ambito politico; così funziona l'identificazione tra potere e politica. Nella "Volontà di sapere", Foucault, rielaborando l'idea del potere, cerca di dissociarlo dalla sovranità dello Stato, dalla forma della legge o dall'unità di un dominio. Così lo definisce essenzialmente come «la molteplicità dei rapporti di forza, immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della sua organizzazione» (6). In certo senso, egli si assume il compito di proseguire e completare l'opera di Machiavelli: quest'ultimo avrebbe per primo pensato il potere in termini di rapporti di forze; a Foucault toccherebbe il passo successivo, che consiste nel liberare il sistema di potere dalla sovranità, quale continua a esistere nella figura del Principe: «E' in questo campo dei rapporti di forza che occorre tentare di analizzare i meccanismi di potere [...]. E se è vero che Machiavelli fu uno dei pochi a pensare il potere del Principe in termini di rapporti di forze (in ciò stava probabilmente lo scandalo del suo «cinismo»), forse bisogna fare un passo ulteriore, sbarazzarsi del personaggio del Principe e decifrare i meccanismi di potere a partire da una strategia immanente ai rapporti di forza» (7). Insomma, un sistema di rapporti di forze senza Principe, vale a dire un processo senza soggetto. Siamo lontani dal Machiavelli, che ci introdurrebbe «nell'ambito proprio della politica», come lo interpretava Maurice Merleau-Ponty in una nota del 1949 (8).

Una vera e propria riscoperta della questione politica, dicevamo, a differenza di Foucault, perché il potere - anche pensato diversamente - non può ricoprire la totalità del campo politico. Riscoperta, perché il luogo del politico diveniva nuovamente visibile, a dispetto delle ideologie - tra cui il marxismo, da distinguere da Marx -, che avevano tentato di oscurarlo, presentandolo come un'istanza della totalità sociale; e nonostante l'esperienza senza precedenti dei totalitarismi, che, con la pretesa di realizzare le leggi della Storia o della

Natura, cercavano di eliminare sia il politico che la possibilità della politica, vale a dire l'azione. Facevamo l'esperienza di una riscoperta del politico perché - per vie diverse - capivamo più o meno bene che non poteva esserci società umana senza istituzione politica del sociale, o meglio ancora che la politica era una dimensione essenziale, incancellabile, della condizione umana. Ne è una riprova il fatto che, nel solco di questa riscoperta, veniva costituendosi più o meno distintamente una nuova idea dell'emancipazione. Invece di identificarla con la fine della politica, con la sua estinzione, come se la libertà significasse essere liberati dalla politica, come se l'emancipazione consistesse in un compimento del sociale capace di far nascere un essere-insieme liberato dalla politica, la nostra generazione imparò invece a pensare l'emancipazione come un accesso difficile alla politica, a concepirla come un'esperienza di libertà fatta in comune da molti: in breve, essa riscoprì lo statuto specifico della questione politica. Questione inevitabile, di cui non si può fare a meno, questione enigmatica, questione interminabile, dunque non suscettibile di spegnersi e risolversi nell'avvento di una soluzione infine trovata. Ormai, l'emancipazione non poteva che fare sua l'indeterminazione delle avventure della libertà.

Per meglio apprezzare questa riscoperta del politico, rivolgiamoci all'antropologia politica di Pierre Clastres e alla sua opera "La società contro lo Stato". Clastres è innanzitutto il nome di un'emozione, un'emozione intellettuale suscitata dalla lettura sorprendente dell'articolo «Copernico e i selvaggi», pubblicato nella rivista "Critique" nel 1969. In quelle pagine era presente, con un virtuosismo incomparabile, quel che io cercavo per mio conto confusamente e cioè la via di una vera critica della politica. Un'apertura inattesa, tanto più forte perché congiunta a una felicità espressiva senza pari, grazie a un colpo d'occhio, nel senso letterale del termine, in cui si uniscono la pazienza del concetto, la filosofia e il fulgore dell'intuizione poetica, un insieme di qualità che ci lasciava intravedere improvvisamente terre sconosciute. Grazie a Pierre Clastres, scoprivamo che può esserci politica senza Stato e che questa politica senza Stato può, in specifiche costellazioni, divenire una politica contro lo Stato, contro l'emergere di un potere politico separato. Di qui si poteva

estrapolare e pensare che la «nascita dello Stato» non è un evento, una «disgrazia» unica, ma un evento destinato a ripetersi entro le società di Stato. Quasi che nell'intervallo tra due forme di Stato si offrisse la possibilità di un riemergere della politica contro lo Stato, un affiorare certo effimero, ma che lascia le sue tracce. Non so che cosa Foucault pensasse delle ricerche di Clastres. Deleuze e Guattari, i quali hanno sostenuto nell'"Antiedipo" (1972) che il libro capitale dell'etnologia moderna non è tanto il "Saggio sul dono" di Marcel Mauss, quanto piuttosto la "Genealogia della morale" di Nietzsche, hanno forse derivato una parte della loro ispirazione critica dalle scoperte di Clastres, senza pretendere di farne - come altri - il motore di una nuova "Weltgeschichte" alla maniera di Hegel. Incontestabilmente, la nuova antropologia politica di Clastres ebbe un ruolo decisivo nella ripresa di interesse per il politico. Oltre alla rivoluzione copernicana a cui ci invita, facendo gravitare le società di Stato intorno alle società senza Stato, le società selvagge, rovesciando l'antropologia classica; oltre ad annunciarci la «buona novella» delle società contro lo Stato, vale a dire società con un potere politico non coercitivo, Clastres rifiuta la pretesa all'universalità della teoria marxista a lui contemporanea, fino a proporre un'inversione dell'articolazione tra economico e politico, nel caso delle società selvagge. In effetti, la rivoluzione neolitica, che ha sconvolto l'infrastruttura materiale, non ha prodotto in essa uno sconvolgimento comparabile del corpo sociale. Bisogna piuttosto rivolgersi alla «discontinuità ("coupure") politica», per identificare il motore della trasformazione delle società primitive. «La vera rivoluzione - afferma Clastres - nella protostoria dell'umanità non è quella del neolitico [...]. E' la rivoluzione politica, è l'apparizione misteriosa, irreversibile, mortale per le società primitive, che conosciamo sotto il nome di Stato» (9). Perciò occorrerebbe operare un rovesciamento della tesi marxista e porre il politico dal lato dell'infrastruttura e l'economico da quello della sovrastruttura, giungendo - secondo la logica di questa immagine - a una determinazione dell'economico da parte del politico, in ultima istanza. Non è ormai «l'oppressione politica, che determina, richiede, permette lo sfruttamento?» (10). In tal modo, Clastres rivendica in modo chiarissimo

l'eccezionalità delle società primitive, nella misura in cui il loro rifiuto dell'ineguaglianza, il loro attaccamento a una struttura egualitaria, la loro indivisione rendono inconcepibile una deduzione dello Stato a partire da una divisione della società in classi: «Ciò che ora sappiamo delle società primitive non permette più di cercare nell'ambito economico l'origine del politico. Non è su quel suolo che si radica l'albero genealogico dello Stato» (11). Su quale suolo dobbiamo allora cercarlo? La crescita demografica? L'apparizione dei profeti? A livello descrittivo, l'unica cosa che si possa dire è che il dispositivo antistatuale, il dispositivo complesso della lotta contro lo Stato, proprio delle società selvagge, ha ceduto improvvisamente per lasciar posto a ciò che questa società cercava in ogni modo di rifiutare, l'assoggettamento degli uomini allo Stato. Se è possibile, ritiene Clastres, definire le condizioni della nonapparizione dello Stato - l'esistenza di capi senza potere, dotati solo di prestigio - appare invece impossibile, almeno per ora, determinare le condizioni della sua comparsa. Sembra che noi - che viviamo dopo l'evento della nascita dello Stato - siamo incapaci di intendere e di dire ciò che ha reso possibile questa nascita. Bisognerà allora parlare di una «disgrazia», nei termini di La Boétie, o di «una contingenza dell'antagonismo», nel senso di Adorno, nella "Dialectica negativa"? Nell'uno o nell'altro caso, qualcosa di enigmatico resta legato alla nascita dello Stato, sempre accompagnata da un alone opaco.

Riscoperta del politico? Ma si obietterà: questo spazio riconosciuto al politico non riguarda forse le società selvagge, non concerne esclusivamente la politica selvaggia compresa secondo il modello del «pensiero selvaggio», e cioè permettendo l'apparire di una positività, di una concretezza, dove tradizionalmente si riconosceva solo una mancanza? Tuttavia, seguendo attentamente lo «schema» di Clastres la situazione è ben diversa. Si tratta piuttosto del momento specifico in cui l'emergenza dello Stato mette fine alla società primitiva e dà vita a ciò che la politica selvaggia aveva sempre cercato di scongiurare: il potere politico separato, lo Stato. Si tratta dell'evento grazie a cui avviene il passaggio o il salto dalla società contro lo Stato alla società di Stato. Anche se la rivoluzione politica pone fine alle società primitive o società

senza Stato, essa si situa sul versante delle società-Stato, di cui inaugura la storia. Evento a parte, evento straordinario, che segna la divisione tra due tipi di società, perché allora comincia una nuova logica, quella dello Stato, destinata a incontrare ulteriormente altre logiche e ad articolarsi con esse. Scrive Clastres: «E' la presenza o l'assenza della formazione statuale (suscettibile di assumere molte forme) che assegna a ogni società il suo luogo logico, che traccia una linea di discontinuità irreversibile tra le società» (12). Evidentemente, che si tratti della politica selvaggia o dell'evento che ne segna la fine, l'opera di Clastres, nella misura in cui mette in luce a sua volta la forza istituyente del politico, appartiene senza dubbio a ciò che noi chiamiamo paradigma politico. Tanto più che la riscoperta del politico, operata da Clastres, presenta molteplici aspetti. Rifiutando le tesi dell'antropologia politica classica, riuscendo a vedere nella società primitiva una politica selvaggia - una istituzione della autorità tradizionale indiana ("Chefferie") esterna al potere -, dove prima di lui gli etnologi non vedevano nulla, egli non fa altro che affermare l'universalità del politico. Non c'è società umana, senza istituzione politica del sociale. All'opposizione tradizionale fra società senza Stato e società-Stato, Clastres sostituisce la nuova distinzione tra società con potere coercitivo e società con potere non coercitivo. E' un'affermazione, una sostituzione importante, perché richiede di descrivere la logica specifica della politica selvaggia, ma anche perché determina una differenza irreversibile tra la politica e lo Stato. Ci può essere politica, senza che ci sia necessariamente Stato. Lo Stato è detronizzato. Lo Stato, ben lungi dall'essere una forma universale, il compimento del politico, è ricondotto, ridotto alla condizione di forma regionale, che si distingue per caratteri particolari: l'integrazione, l'unificazione, o la passione dell'Uno, la coercizione.

Aggiungiamo che Clastres pensa lo Stato seguendo Nietzsche, l'autore della "Genealogia della morale", secondo il quale lo Stato eresse dei «terribili bastioni» per proteggersi «contro gli antichi istinti di libertà», e inoltre, con l'avvento dello Stato, «un enorme "quantum" di libertà» è scomparso dal mondo (13). Descrivendo la politica selvaggia, la sua lotta contro lo Stato, oppure l'avvento dello Stato, Clastres persegue

un identico scopo: far vedere attraverso questi dispositivi opposti che la questione politica non può essere dissociata da quella della libertà.

Rispetto alle società storiche, la via presa da Claude Lefort per indurre alla riscoperta della politica è molto diversa. Per lui questa riscoperta passa innanzitutto per la critica del totalitarismo che -nella sua stessa esistenza - ha occultato la dimensione politica; peggio ancora, ha operato per la sua distruzione, fino a pretendere di farla scomparire dalla condizione umana. Realizzando questa critica radicale del totalitarismo, è nata spontaneamente e logicamente l'esigenza di rimettere a fuoco le questioni politiche, che definiscono le azioni umane. L'interesse dedicato alla questione politica è tanto più forte da parte di Lefort, in quanto egli analizza il dominio totalitario come una distruzione del campo politico e non come un «eccesso di potere», alla maniera di Foucault. Per questa ragione, dopo la fine del totalitarismo, invece di valorizzare l'etica a detrimento del politico abusivamente identificato col male, è importante scegliere il politico e lavorare alla ricostruzione della sfera politica, condizione di possibilità di una nuova esperienza della libertà. A questo proposito, mi permetto di sottolineare che, contrariamente a quel che si dice, la critica del totalitarismo non è sempre nata dal liberalismo e non porta necessariamente al liberalismo. La rivista "Socialisme ou Barbarie", in cui Lefort e Cornelius Castoriadis resero pubblica la loro critica del totalitarismo, non era, per quanto io ne sappia, una pubblicazione liberale. Come ricorda giustamente il libro di William David Jones, "The Lost Debate. German Socialist Intellectuals and Totalitarianism" (14), la prima critica del totalitarismo e dello Stato totalitario è nata all'interno della Sinistra tedesca ed è stata enunciata per la prima volta da marxisti indipendenti e non ortodossi. Ricordo, ad esempio, il testo di Max Horkheimer del 1942, «Lo Stato autoritario». Bisogna dunque saper pluralizzare ciò che si chiama «scuola antitotalitaria» e riconoscere che non si può rinchiudere nella stessa definizione una critica dello Stato totalitario, nata da una critica del bolscevismo e della controrivoluzione burocratica, in nome dell'autonomia del proletariato, e una critica del totalitarismo, prodotta nel

periodo della guerra fredda e in funzione di essa (15). D'altra parte, l'esito liberale della critica antitotalitaria non è ineluttabile. Hannah Arendt, nella sua analisi della rivoluzione ungherese, come rivoluzione antitotalitaria, riteneva che la prospettiva e il fine di questo tipo di rivoluzione fosse l'istituzione di una repubblica dei consigli.

A questa critica del totalitarismo si deve aggiungere il grande libro di Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel" (16), altro tassello essenziale della ripresa d'interesse per il politico. Non c'è da stupirsi, Machiavelli non è forse il nome che, insieme a qualche altro, significa la politica stessa? Il problema dell'interpretazione dell'opera di Machiavelli offre un punto di osservazione senza pari: dimmi qual è la tua interpretazione di Machiavelli e ti dirò qual è la tua concezione della politica. Qual è dunque la particolarità dell'interpretazione di Lefort e che cosa ci dice del suo pensiero sulla politica? In altri termini, qual è il contributo del "Machiavelli" alla riscoperta della politica? In che misura dobbiamo considerarlo valido? Innanzitutto, rispetto alla contesa delle interpretazioni, bisogna mettere nel dovuto rilievo la scelta di Lefort. E' un Machiavelli secondo Spinoza, ch'egli ha scelto di presentarci, quello di cui l'autore del "Trattato politico" scriveva: «Poiché risulta che sia stato un sostenitore della libertà, per la cui difesa diede saluberrimi consigli» (17). Così Lefort resta assai lontano dalla lettura di Foucault - per cui Machiavelli è il cinico inventore di una nuova rappresentazione del potere come sistema dei rapporti di forza - tanto più lontano, perché questa tesi, tutt'altro che nuova, è proprio quella condivisa dai membri dell'oligarchia fiorentina, a cui Machiavelli si opponeva.

L'opera di Lefort partecipa dunque alla riscoperta della politica a più di un titolo.

1. Nella sua presentazione delle interpretazioni più importanti, contro le leggende che fanno da schermo divisorio tra Machiavelli e noi, Lefort lascia emergere la vera natura della sua opera: non una presentazione cinica del potere, ma «una interrogazione della politica», che si pone il compito di circoscrivere «il continente inesplorato», che la politica sarebbe. Questo giustifica il paragone con il navigatore alla ricerca di terre sconosciute, nel preambolo ai "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio". In effetti, si tratta proprio di

sconvolgere la rappresentazione comune, tradizionale, della politica, come organizzazione di una società ben ordinata, giunta all'unità o alla concordia grazie al genio o alla saggezza di un fondatore, grazie a buone istituzioni. In tal modo, secondo Lefort, Machiavelli - partito alla ricerca dell'essere della politica - scopre il continente inesplorato della politica, che altro non è che quello del conflitto, della messa in scena del conflitto, della divisione delle classi, della divisione del desiderio di classe. Qui avviene la rottura con la tradizione. Machiavelli, teorico del conflitto, separa dunque l'essere della politica dalla ricerca del bene comune. Inoltre, all'interno della scuola del conflitto, egli si distingue perché pensa il conflitto come permanente, consustanziale alla politica in quanto tale, non suscettibile d'essere superato in una soluzione definitiva o nello svolgimento dialettico di un processo storico. In questo senso, egli si differenzia da Marx, che certo pone il conflitto al centro del sociale-storico, ma che allo stesso tempo pensa il conflitto come provvisorio: la divisione di classe dovrà finire, poiché - per il gioco complesso delle contraddizioni - essa è destinata a risolversi nella società senza classi, una società indivisa. Affermando la permanenza del conflitto, Machiavelli non si limita affatto a una sua rappresentazione empirica, come se esso fosse il frutto di circostanze, di situazioni, che sarebbe sufficiente riconoscere per poterle poi riformare; in modo assai più audace, egli ancora il conflitto e la divisione di classe in una divisione primaria, che Lefort chiama «la divisione originaria del sociale».

2. «E sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi» ("Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio", libro 1, capitolo 4). La divisione dei partiti si accompagna a una divisione degli «umori». In effetti, la città è il teatro di due desideri antagonisti: dal lato dei grandi «desiderio grande di dominare», dal lato del popolo «solo desiderio di non essere dominati» (ibid., capitolo 5) o desiderio di libertà. Vediamo dunque come Machiavelli ponga una distinzione essenziale tra il dominio e la politica, nella misura in cui quest'ultima è dalla stessa parte della libertà. Tuttavia, senza accontentarsi di contrapporre l'uno all'altro i due desideri e i fini che perseguono, Machiavelli approfondisce la sua ricerca fino a far comprendere come libertà e dominio -

benché distinti - siano però reciprocamente connessi, in una lotta interminabile. In effetti, per consolidarsi e regnare, il dominio vuol cancellare la libertà del popolo; inversamente la libertà di quest'ultimo, in quanto negatività, appare e si manifesta nel rifiuto che esso oppone all'azione del dominio, nella resistenza al desiderio di dominare e inoltre nella scelta di un'esperienza della libertà, tale che - in una città umana - la moltitudine cessi di essere tenuta in servitù da una minoranza di grandi. Perciò è opportuno affidare la difesa della libertà al popolo, caratterizzato dal suo desiderio di libertà e designato come il soggetto politico animato dalla volontà di vivere libero: perché in effetti esso è meno tentato di abusarne, in confronto ai grandi, il cui solo desiderio è di consolidare il proprio dominio. Non ci si può lamentare di questa divisione presente in ogni repubblica, perché a una successiva analisi essa rivela di essere la culla e il motore della libertà.

3. Credo che il lettore di oggi possa comprendere senza difficoltà come il Machiavelli di Lefort costituisse una tappa decisiva nella ripresa d'interesse per la questione politica; basti osservare che questa interpretazione ha la caratteristica di mettere in rilievo in ogni suo aspetto l'audacia di Machiavelli, sia per quanto riguarda le nuove concezioni ch'egli ha osato proporre, sia considerando la sua capacità di rompere con la tradizione. Audacia doppia, si potrebbe dire, perché se Machiavelli sognava la Roma antica, come i giovani repubblicani del suo stesso ambiente, tuttavia egli mirava a scuotere le loro convinzioni e distruggere la rappresentazione ch'essi avevano di Roma; a questa egli sostituiva un'altra Roma che, a suo parere, aveva saputo trovare la via della grandezza, grazie a una pratica continua e perfino istituzionalizzata della discordia. E' la famosa tesi del libro primo, capitolo 4 dei "Discorsi", che non a caso Lefort pone al centro della sua interpretazione: «Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano». Non bisogna dunque cercare il segreto della grandezza di Roma nella saggezza di un legislatore o nel genio politico di un fondatore, ma piuttosto nei benefici effetti della lotta di classe, nella lotta del desiderio

di libertà contro il desiderio di dominio. Nella stessa logica di questa riabilitazione dei tumulti della plebe romana, Machiavelli saluta con favore l'istituzione dei tribuni della plebe, accorda la sua preferenza alle città agitate, divise dal conflitto tra il popolo e la nobiltà, insegna a distinguere tra repubbliche popolari e repubbliche aristocratiche e infine fa l'elogio delle insurrezioni dei popoli liberi, nelle quali invita a percepire lo scontro della libertà e del dominio: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono o da essere oppressi o da suspizione di avere ad essere oppressi» ("Discorsi...", libro 1, capitolo 4). Dunque i giovani repubblicani di Firenze devono abbandonare l'ammirazione per la Roma della tradizione, e imparare a riconoscere un aspetto insolito della libertà, nella Roma divisa, scissa tra il Senato e il popolo.

4. La discordia o la disunione sono la culla della libertà, esse permisero di stabilire a Roma un sistema di governo, in cui il potere riguardava tutti, la "Res publica". In tal senso, Lefort afferma che il governo della libertà è il governo della legge, e ha cura di sottolineare che il desiderio di libertà del popolo, secondo Machiavelli, è il fondamento della legge. Ne risulta un rapporto inedito tra la legge e il desiderio di libertà. La legge riceve un nuovo statuto, non è più pensata sul modello della costrizione, o come un'applicazione della ragione agli appetiti degli uomini, per imporre loro misura. La legge è innanzitutto libertà, figlia della libertà. "The Law of Freedom", scriveva il rivoluzionario inglese Gerrard Winstanley. Rilevando una distinzione tra gli appetiti, l'ambito dell'avere, e il desiderio, l'ambito dell'essere, Lefort conclude che «la legge nasce dalla dismisura del desiderio di libertà» (18). Come questo desiderio, negatività pura, è in eccesso sull'appetito, così la legge è in eccesso sull'ordine stabilito della città. Da ciò emerge una concezione nuova del disordine: il disordine non è più ciò che occorre combattere e sradicare per stabilire l'ordine, nel disordine ci sono le premesse di un nuovo ordine; inteso in tal modo, il disordine è a sua volta in eccesso sulla discordia e la disunione: «E il disordine, nel vero senso del termine, non è pura discordia [...]. E' l'opera del desiderio, che mantiene aperta la questione dell'unità dello Stato, e, ponendola in evidenza, costringe coloro che lo governano a

rimettere in gioco il suo destino»(19).

Non sorprende che il Lefort interprete di Machiavelli, «sensibile ai mezzi straordinari, quasi selvaggi del popolo ("efferati")», abbia poi potuto concepire un'idea libertaria della democrazia, col nome di «democrazia selvaggia». Nemmeno desterà stupore che una tale lettura di Machiavelli, tesa a svelare i punti di rottura con la tradizione, abbia spinto alcuni di noi a rimettere in questione la nostra idea di emancipazione, a concepirla diversamente. Come i giovani repubblicani di Firenze, dovevamo abbandonare la Roma della tradizione, immaginata nel segno della concordia e delle istituzioni sapienti - e poco importa il nome che noi davamo alla nostra Roma - e cercare la «città ardente», dal lato della divisione e del conflitto destinato a durare, perché è la manifestazione, qui ed ora, della divisione originaria del sociale. Allo stesso modo, dovevamo imparare che la condizione politica, la piena accettazione di questa condizione, fatta insieme di libertà e di uguaglianza, era la sola via d'accesso alla condizione della libertà; insomma, dovevamo rompere a nostra volta col mito della «società buona», riconciliata, capace di superare i suoi conflitti, fino al punto di pretendere di sopprimere la dimensione politica. La lezione di Machiavelli non lasciava dubbi: ogni città umana si costruisce partendo dalla divisione tra i grandi e il popolo e nello scontro reciproco tra il desiderio di libertà e il desiderio di dominio. Questa lezione vale anche per la rivoluzione, in cui ben presto si vedranno apparire nuovi grandi e la lotta del popolo contro questi nuovi candidati al dominio. Ora, invece di deplorare questa caratteristica della "Res publica" e denunciarvi «un maleficio della vita in comune» (Maurice Merleau-Ponty), occorre riconoscere in essa la fonte preziosa della libertà, meglio, la realizzazione stessa della libertà. Invito che noi eravamo ben disposti ad accettare, perché esso proveniva da uno dei fondatori di "Socialisme ou Barbarie", una rivista che, da una posizione appartata, si era impegnata a svelare la «grande menzogna» del ventesimo secolo: quella di paesi che si proclamavano socialisti e di socialista avevano solo il nome, che, in nome della dittatura del proletariato, esercitavano una dittatura sul proletariato.

Nello stesso tempo, l'opera di John Greville Agard Pocock, "The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition" (Princeton 1975) confermava che Machiavelli era davvero un "educatore" e il padre di un'altra filosofia politica in Occidente. Una filosofia politica critica? Egli svelava, accanto al modello giuridico-liberale del diritto naturale, «il volto nascosto della filosofia politica moderna», secondo la felice espressione di Jean-Fabien Spitz, cioè un'altra tradizione, quella dell'umanesimo civico, nata un secolo prima di Machiavelli e da lui trasformata, con la scelta della discordia al posto della concordia. Così fui indotto a tentare l'ipotesi di un altro momento machiavelliano, nel nostro tempo: come il primo si era emancipato dal cristianesimo, così il secondo avrebbe preso le distanze dal marxismo, se non da Marx, con l'intenzione di recuperare la dimensione politica o piuttosto il politico, in quanto istituyente del sociale. Affermando il primato della "vita activa", del "bios politikos", esso si sarebbe posto il compito di elaborare, allontanandosi dalle filosofie della storia, un altro pensiero della storicità e un altro pensiero della "praxis" nella storia, scommettendo su un "vivere civile", contro le tendenze distruttive proprie della società moderna. Nel 1984-1985, ho organizzato presso il "Collège international de philosophie" un seminario intorno alla domanda: "Siamo in un momento machiavelliano?" Attraverso le opere di Merleau-Ponty, Arendt e Lefort, cercavo di definire e di costituire questo secondo momento machiavelliano, di misurarne la portata, mettendo in rilievo un duplice movimento, dal marxismo a Machiavelli e da Machiavelli a noi.

Al centro di questa costellazione, in cui si svolgeva una lotta contro le nostre illusioni politiche, si profilava un nuovo "Contro l'Uno"; alcuni di noi si confrontarono con la complessità di La Boétie. In effetti, La Boétie nel "Discours de la servitude volontaire" cercava al modo di Machiavelli «la verità effettiva della cosa», e allo stesso tempo rettificava in qualche modo l'insegnamento machiavelliano, perché avanzava un sospetto sul desiderio di libertà, che Machiavelli attribuiva al popolo. «La volontà di vivere liberi del popolo» non si accompagna a una volontà di vivere asserviti? La volontà del

popolo non corre il rischio di sfaldarsi, di rivolgersi contro se stessa, mutando di colpo il desiderio di libertà in desiderio di servitù, come se i dominati partecipassero al loro proprio asservimento? Ma complessità non vuol dire rassegnazione, tanto più che La Boétie concepisce la questione nella prospettiva della libertà. Non si tratta di trasformare l'enigma della servitù volontaria in destino, né di vedervi l'effetto di un qualche misterioso «peccato originale», inerente alla condizione umana in quanto condizione politica.

Ricollocato nella dinamica dell'ambito politico, questo enigma prende senso tenendo conto della fragilità della condizione ontologica di pluralità. In presenza del nome dell'Uno, sotto il fascino del nome dell'Uno, il "tous uns" è esposto al rischio di disfarsi e di coagularsi improvvisamente in un "tous Un" (20). Con questa complessità devono ormai imparare a fare i conti i combattenti della libertà e dell'emancipazione.

Nel 1976, nella collana «Critique de la politique», ho pubblicato una nuova edizione del "Discours de la servitude volontaire", accompagnata da due testi, uno di Lefort e l'altro di Clastres, che proseguivano entrambi - a modo loro - la ricerca di La Boétie sulle possibilità della libertà.

L'insistenza sulla riscoperta della questione politica negli anni 1960-1970 e sulla sua importanza, basta a render conto della mia posizione di oggi rispetto alla filosofia politica? Perché questo passaggio da una posizione favorevole a una posizione risolutamente critica? Se si considera il destino della filosofia politica nel corso degli ultimi trent'anni, si dovrà convenire che quanto oggi porta questo nome non corrisponde affatto a ciò che volevamo riattivare, e non restaurare, sotto il nome di filosofia politica. Quando si parla di «rinnovamento della filosofia politica», occorre ricordare la confusione che regna tra due forme di tale ritorno: da una parte, il ritorno a una disciplina accademica, che eredita tutte le pesantezze della tradizione, dall'altra un evento, il ritorno delle cose politiche. Al punto in cui siamo, si può anche dire che c'è stato un «errore di persona». Ci aspettavamo un pensiero tumultuoso della libertà politica, abbiamo avuto solo un cauto pensiero

della moderazione, o peggio della normalizzazione. La restaurazione della filosofia politica ha favorito la nascita di una filosofia della restaurazione o della conservazione di ciò che è. Quanto era stato concepito e progettato come la ricerca di una nuova politica dell'emancipazione, orientata -secondo i casi - verso Machiavelli o La Boétie, oppure verso Spinoza e Rousseau, o altri teorici della libertà, si è trasformato in una politica di accettazione e di legittimazione dell'ordine stabilito e si è risolto nel ripudio dell'idea stessa di emancipazione. Le stesse persone hanno lavorato per la restaurazione della filosofia politica e hanno scritto il pamphlet "La Pensée 1968", doppio volto di una medesima intenzione. Così, l'universo politico esistente pare ormai inalterabile. Grazie a una sacralizzazione acritica della democrazia così com'è, senza interrogarsi sulla sua verità, questo orizzonte è dato ad un tempo come il "telos" e il limite insuperabile di ogni progresso politico. Una manovra di legittimazione tanto più discutibile, quanto più la democrazia - definita come una certa forma di regime politico - viene a torto identificata col regime rappresentativo e lo Stato di diritto. Ciò vuol dire costringere la democrazia nel letto di Procuste e spezzarle le ali allo stesso tempo. In effetti, non si vuole ripensare la democrazia per risvegliare le virtualità emancipatrici che dimorano entro di essa - per esempio, un'opposizione strutturale allo Stato - e farne un luogo di discussione e contestazione dei cosiddetti «limiti insuperabili», che circoscrivono e costituiscono il nostro mondo politico. L'odio dell'utopia - della ricerca di un politico e di un sociale completamente diversi - e la scelta di una democrazia moderata -perché, a sentire i mentori del giorno, la democrazia è valida soltanto se prende la via della moderazione - fanno intuire con sufficiente chiarezza la mancanza di audacia e di immaginazione politica, che ci tocca in sorte. Niente o quasi si dice sulla crisi ogni giorno più evidente delle forme di rappresentanza; si fa continuamente l'elogio dello spazio pubblico, in tutte le salse e in ogni stagione, ma non si vuol vedere lo scontro tra due forme di spazio pubblico: l'uno orientato al consenso e alla produzione del consenso, l'altro, che dà invece libero corso al conflitto. A parte i lavori di Oskar Negt, ci sono poche ricerche su questo "spazio pubblico oppositivo", che si costruisce intorno ad

esperienze eterogenee, plurali, ed è il luogo d'incontro delle soggettività ribelli (21). Nessun interrogativo o quasi sulla corruzione della democrazia, sulla sua trasformazione in oligarchia e autoritarismo. Sono del tutto minoritari i tentativi di pensare la democrazia differenziandosi dalla piena accettazione della democrazia nella sua forma presente favorita dall'alternativa democrazia/totalitarismo. Da cui si deduce che tutto ciò che non appartiene al totalitarismo, appartiene necessariamente alla democrazia. E' comprensibile che, misurate con questo metro, le degenerazioni della democrazia - che non sono totalitarie - possano restare non viste, perché non c'è nome per identificarle. Sono pochi gli interpreti che si interrogano sulla «vera democrazia» nel senso del Marx del 1843, che seppe scorgere un'opposizione di principio tra la democrazia e lo Stato; ancor più rari sono i tentativi di pensare la verità della democrazia, come democrazia radicale, o democrazia selvaggia, o democrazia insorgente. Le fonti di una riflessione politica critica sembrano esaurite (22). Ciò non desta sorpresa, visto che la riflessione politica è sotto l'influenza di un appello alla normalizzazione, di un ritorno alla normalità, o più esattamente di un ritorno «alla politica normale». Che cos'è la politica normale? La politica, la verità della politica non è l'interruzione della normalità? Una volta lanciato questo appello, si pretende ormai che i fondamenti della filosofia siano assicurati e si possa passare allo stadio superiore, cioè quello della politica applicata, come se la filosofia politica fosse divenuta una scienza esatta, da cui si potrebbero trarre applicazioni quasi tecniche. Per di più, questa normalizzazione va di pari passo con l'intento deliberato di mescolare la filosofia politica alla filosofia morale e alla filosofia del diritto, senza curarsi degli effetti nefasti prodotti da questa confusione, ma al contrario auspicandoli. Ci si può chiedere come possa reggere questa sicurezza riguardo ai fondamenti, quando la caratteristica propria della politica moderna è di non poggiare su alcun fondamento, su nessuna fondazione derivata da una filosofia prima, o da un principio - "arche" -: essa è dunque "an-archica", in preda a una indeterminazione radicale, o ad una vertigine, che esige di pensare sotto il segno dell'interrogazione e non sotto quello della certezza.

Inutile aggiungere che questo atteggiamento generale ignora la legittima inquietudine di chi sa come la riscoperta della politica - se c'è riscoperta - sia sotto la minaccia delle logiche della società moderna, che possono provocare la sua estinzione; Mario Tronti definisce tale condizione "la politica al crepuscolo", diagnosi confermata dalla riduzione della politica alla gestione delle «situazioni di stallo» e dalla sua identificazione con la "governance", come se l'istituzione di una comunità politica libera potesse essere comparata all'amministrazione di un'impresa. Di fronte a questa evoluzione, alle prese con questa normalizzazione, il lettore comprenderà agevolmente, per quanto ciò possa apparire paradossale, che proprio la mia scelta a favore della filosofia politica negli anni Settanta mi obbliga oggi a prendere una posizione risolutamente critica nei suoi confronti, dato quel che essa è divenuta.

Se tento di ripercorrere il mio cammino di allora, direi di essere stato incoraggiato su questa via dalla lettura della Arendt, di cui avevo ammirato qualche anno prima la critica emancipatrice del sionismo. Per questa ragione, decisi di leggere sistematicamente tutti i suoi testi, tra cui alcuni corsi, che riguardavano lo «spinoso problema» dei rapporti tra filosofia e politica. Esasperato dalle letture conservatrici della Arendt, che almeno in Francia erano dominanti, irritato dagli appelli alla restaurazione della filosofia politica, che si moltiplicavano - perfino Lefort, che si era mostrato sempre molto prudente riguardo alla filosofia politica, perché essa gli pareva rimasta sotto il dominio della metafisica, finì per unire la sua voce a questo coro - decisi di chiarire nel modo più rigoroso la posizione critica della Arendt riguardo alla filosofia politica.

Feci un primo tentativo con un saggio, il cui titolo era un interrogativo: «Hannah Arendt contro la filosofia politica?», che viene ripreso in questa raccolta. La prima volta che proposi questo tema in pubblico, l'enunciazione del titolo fu accolta da uno scoppio di risa generale. Non era un gesto iconoclasta immaginare Hannah Arendt, una grande filosofa politica del nostro tempo, che partiva in guerra contro la filosofia politica? Nel convegno di Roma, la mia relazione fu accolta in modo

diverso: vivacemente attaccata da alcuni, sostenuta da altri. Incoraggiato da questi segnali, decisi di analizzare il tema in modo più articolato e di dedicare un libro a un problema, che per alcuni non era affatto tale, poiché continuavano tranquillamente a scrivere opere sulla filosofia politica della Arendt. Dovevo approfondire la questione così nuova della natalità, considerare l'antiplatonismo della Arendt e valutare ciò che significava il gesto, a prima vista sconcertante, di andare a cercare la filosofia politica di Kant nella "Critica del giudizio". Non si trattava forse di opporre Kant, teorico del bello e del sublime, a Platone, che aveva operato un passaggio dall'Idea del Bello all'Idea del Bene, per essere in grado di dettare norme ai comportamenti umani e in primo luogo a quelli della moltitudine o del grande numero?

Ma perché allora scegliere il termine di filosofia politica critica? Che cosa si deve intendere con questa denominazione? Ci permette di mantenere la rotta verso un progetto di emancipazione? "In altri termini: la critica della filosofia politica può infine trasformarsi in filosofia politica critica e riconoscersi in essa?" Questa forma di filosofia ha natura tale da permetterci di articolare tutte le obiezioni proprie alla critica della filosofia politica o piuttosto rivela di essere niente più che una mezza misura, una figura di compromesso o di transazione?

Per esempio, i lettori del mio libro "Hannah Arendt contro la filosofia politica?" (Jaca Book, Milano 2010) hanno forse il diritto di stupirsi e di interrogarsi. E' legittimo, da parte mia, dopo avere enumerato seguendo la Arendt e grazie a lei tutte le buone ragioni di rifiutare la filosofia politica, proporre ora il progetto di una filosofia politica critica? La qualifica di «critica» basta a liberare la filosofia politica da ciò che, secondo la Arendt, la caratterizza come «fondamentalmente falsa»?

Sono note le grandi linee della critica arendtiana. Prima di tutto, la filosofia politica avrebbe il torto di nascere dallo spirito corporativo dei filosofi. L'oggetto di analisi non sarebbe più la questione della città, della buona città, ma il rapporto del filosofo con la città. Alla domanda sul regime migliore, si sostituirebbe la ricerca del regime capace di proteggere il filosofo dalle passioni della moltitudine. Qual è il regime che

permette al filosofo di evitare la sorte di Socrate? Nella logica di questo nuovo interrogativo, il modo di esistenza filosofico, il "bios theoretikos" sarebbe posto in primo piano e dunque privilegiato come la forma più eccellente, a detrimento del modo di esistenza politico, del "bios politikos". Ne conseguirebbe un dominio del filosofo sulla città, sull'insieme dei cittadini, che si tradurrebbe nell'istituzione di un governo dei filosofi. Questo governo troverebbe la giustificazione del suo modo di funzionamento «pastorale», nella differenza posta tra coloro che sanno e coloro che non sanno o gli insensati. Da ciò deriverebbe una struttura gerarchica, inegualitaria, che fa inoltre violenza alla condizione ontologica di pluralità. L'accusa più forte avanzata dalla Arendt è che questa forma di politica, la politica dei filosofi, conduce a una svalutazione dell'azione che, secondo lei, costituisce il cuore del modo di esistenza politico, a un oblio dell'azione nel senso forte del termine: non si tratterebbe infatti dell'oblio di un fatto contingente, ma dell'oblio di un esistenziale, di una dimensione costitutiva della condizione umana, oblio che aggraverebbe ancor più la confusione tra praxis e poiesis. La politica, invece di essere la manifestazione, il dispiegamento, dell'azione concertata, sarebbe il compito di una élite filosofica, che concepirebbe la politica sul modello dell'opera.

Questo «aspetto fondamentalmente falso» che, per riprendere i termini della Arendt, si nascondeva in tutta la storia della filosofia politica in Occidente, può essere tolto, eliminato, sorpassato, grazie a un progetto critico, nel qual caso saremmo in diritto di ricorrere al nome di filosofia politica critica? Nella prospettiva della Arendt, ciò significa che il lavoro critico applicato alla filosofia politica consisterebbe nel distanziarsi dalla tradizione, separarsi dalla filosofia politica ereditata, fino al punto di cancellare l'oblio che aveva colpito l'azione e - così facendo - riscoprire l'eccellenza della forma d'esistenza politica, del "bios politikos". La Arendt distingue quattro schemi fondativi, che costituiscono questa tradizione: la riduzione della "polis" alla "oikia"; la dissociazione della coppia "archein/prattein", che ha per effetto di sostituire il governo all'azione e di creare un dislivello tra coloro che comandano e coloro che eseguono; il desiderio di solidità, che induce a sostituire l'agire con il fare; infine la

negazione della condizione ontologica di pluralità, privilegiando l'Uno a detrimento della città, «che è una certa forma di molteplicità», secondo Aristotele. Si capisce come il lavoro critico esiga di abbandonare questi schemi, metterli tra parentesi, per giungere a percepire le cose politiche con uno sguardo «puro da ogni filosofia», sull'esempio degli scrittori politici (Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville) (23). Riconoscendo allo stesso tempo l'eccellenza e l'autonomia del "bios politikos", cancellando l'oblio che colpiva l'azione e i suoi caratteri propri dopo l'istituzione platonica della filosofia politica, si pone fine alla preminenza del "bios theoretikos" e così pure al fantasma del governo dei filosofi. L'intervento critico mira in tal modo a prevenire la cancellazione della politica a favore del dominio, modo di relazione vigente tra il padrone e lo schiavo, in seno alla "oikia". Più in particolare, il lavoro critico della Arendt si è posto il compito di reperire i punti ciechi, che ipotecano la tradizione della filosofia politica e di porvi fine. Una volta determinati questi focolai di cecità, ella doveva distinguere gli ambiti, separarli gli uni dagli altri, per prevenire confusioni tra gli ordini o le riduzioni abusive di un ordine all'altro. Di qui deriva una analitica della condizione umana, che pone una distinzione essenziale fra tre dimensioni, tre esistenziali - il lavoro, l'opera, l'azione -; essa dev'essere in grado di opporsi alla confusione praticata dalla filosofia politica, quando pensa il politico sul modello dell'opera, come fabbricazione e non come azione. Insomma, a partire da questi presupposti, il metodo della critica opera delimitazioni rigorose, in modo tale che nessun ambito possa sconfinare indebitamente in un altro. Due possibilità paiono aprirsi a questo punto al lavoro critico.

- La prima ipotesi è che la Arendt cambi terreno e si orienti verso una concezione eroica della politica: riaprendo la strada dell'eccellenza politica, ella sembra smantellare allo stesso tempo il fondamento della filosofia politica, e cioè la supremazia del modo di esistenza filosofico, del "bios theoretikos" sul "bios politikos". Ella si orienta decisamente verso una modalità «patetica», «l'arte di intendere, nel tono, l'affetto, di intendere il tono "come" affetto» (24), imprimendo una tonalità eroica al pensiero e conferendo ad esso le armi per liberarsi dalle pastoie della filosofia politica ereditata.

- Secondo l'altra ipotesi, la Arendt elabora un'altra filosofia politica al di fuori della tradizione. Il gesto critico della Arendt è in effetti complesso. Denunciando le pretese illegittime della filosofia politica derivata dalla tradizione, ella riafferma tuttavia la legittimità della ricerca di una nuova filosofia politica, di un approccio filosofico, cioè di uno stupore ammirativo di fronte alle cose politiche; senza di ciò, si ricadrebbe nel progetto infecondo di un sapere empirico-analitico dei fenomeni politici. Non contenta di questo gesto del pensiero, ella indica subito l'oggetto dello stupore: la condizione di pluralità degli uomini, «da cui nasce il mondo delle vicende umane». Ora, per fare della pluralità l'oggetto privilegiato dello stupore, si richiede niente meno che una vera e propria conversione dello sguardo, "una torsione del thaumazein", tale che quest'ultimo si distolga dai suoi oggetti classici, l'essere dell'essente nella sua totalità, l'armonia del cosmo, l'anima, la morte, eccetera per convertirsi in stupore ammirativo proprio di fronte a ciò che la tradizione considerava come l'ostacolo per antonomasia al "pathos" dello stupore. Si tratta di trasformare l'ostacolo al pensare in oggetto del pensare, tale da aprire vie inaspettate e sostituire al movimento che distoglie dalla condizione di pluralità degli uomini - in nome dell'eccellenza del modo d'esistenza filosofico - un contromovimento, che consiste proprio nel rivolgersi a tale condizione. Grazie a questa rivoluzione copernicana, si può conquistare l'esteriorità di quest'altra filosofia politica: lo stupore, invece di distogliersi dalla condizione di pluralità degli uomini e dalla sua manifestazione dentro e attraverso la città, gravita ormai intorno alle vicende umane e al «miracolo» congiunto della pluralità e dell'azione.

Così può venire alla luce un'altra figura di filosofo. In via preliminare occorre comprendere l'operazione platonica nella sua complessità. Facendo gravitare la sua critica dell'istituzione platonica della filosofia sullo spostamento dall'Idea del Bello all'Idea del Bene, la Arendt mira a interrompere il dominio della filosofia sulla politica. Per questo, ella analizza a lungo il mutamento della dottrina delle Idee, operato da Platone; in effetti, egli ha voluto applicare alla politica tale dottrina, mentre essa aveva un'origine del tutto differente, poiché l'Idea era prima concepita come ciò che permetteva la

contemplazione speculativa delle essenze. Un simile mutamento è stato realizzato grazie a un cambiamento di funzione delle Idee. L'Idea, che aveva come funzione originale la contemplazione delle essenze, è stata trasformata in strumento di misura. Diviene allora possibile per il filosofo, quando ridiscende nella caverna, applicarla agli affari umani, alla politica, dato che le Idee sono ormai suscettibili di dar vita a un'arte della misura. Dato che l'Idea del Bene è considerata come misura di tutte le cose, spetta dunque al filosofo, esperto in Idee, misurare la conformità del comportamento degli uomini a questa Idea suprema. Doppio cambiamento della funzione dell'Idea, perché l'Idea strumento di misura si trasforma in norma destinata a regolare le condotte umane, a giudicare della conformità delle azioni alla norma. Scoprendo un nuovo campo di applicazione per la sua dottrina delle Idee, Platone nello stesso tempo ha istituito la filosofia come guida e autorità sovrana, da cui emanerebbero le norme destinate a controllare e regolare la condotta dei molti. Al termine di questa dimostrazione, di cui ricordo qui solo i risultati, la Arendt enuncia l'accusa più grave contro la filosofia politica così istituita: ben lungi dall'essere una dottrina della libertà, essa rivela di essere una teoria del dominio, a causa della separazione platonica del conoscere e del fare.

La Arendt non si accontenta di una dichiarazione programmatica, né le basta definire i caratteri di una diversa filosofia politica: ella la pratica, la mette in opera nel suo terzo grande libro "On Revolution"; al di là delle letture abituali, esso può essere considerato un audace tentativo di mettere alla prova questa nuova filosofia politica, facendovi pienamente intervenire la riscoperta dell'azione, dopo secoli di eclisse, e la sostituzione della natalità alla mortalità, in modo tale che la rivoluzione sia pensata innanzitutto come inizio. Un'altra figura della filosofia, dicevamo. La distanza critica rispetto allo spostamento platonico, la torsione del "thaumazein" verso la condizione di pluralità, rendono possibile l'avvento di un filosofo, che non si tiene in posizione dominante rispetto alla città, per introdurvi dall'esterno "nomos" e regole. Il filosofo non si pone al di sopra della città - "upsi polis" - a partire da un'opposizione reificata tra il filosofo e la moltitudine. Al contrario, rifiutando di assolutizzare o di sacralizzare il ritiro

solitario caratteristico dell'attività del pensiero, egli dà ad esso il suo giusto spazio, senza tuttavia negare l'appartenenza, senza uscire dalla condizione di pluralità. Uomo tra gli uomini, questo è il Socrate della Arendt: egli pratica la filosofia in seno alla città, nelle sue piazze, agli incroci delle strade, negli incontri casuali, in uno spazio pubblico, aperto, e non in uno spazio chiuso, dove qualcuno possiede da solo la verità, esibendo disprezzo per la moltitudine (oi polloi) o per il "si". Perciò Socrate, su un fondamento egualitario, non disprezza la "doxa", convinto che esista un cammino dall'opinione alla verità; è un uomo che ridesta, che lavora per ridestare in ognuno dei suoi concittadini il loro essere interrogativo, che li rende capaci di prendere a loro volta lo stesso cammino. Il filosofo non intende affermare verità filosofiche destinate a dare norme alla città e a instaurare un governo dei filosofi, vuole solo aiutare i cittadini ad accedere alla verità. «Socrate voleva - scrive la Arendt - rendere la città più vera, aiutando ogni cittadino a generare le verità che portava in se stesso [...]. Socrate non voleva tanto educare i cittadini, quanto migliorare le loro "doxai", che costituivano la vita politica, a cui egli stesso prendeva parte» (25).

In tal senso, abbiamo ragione di «tradurre» la nuova, la «vera filosofia politica», ricercata dalla Arendt, in filosofia politica critica. Nel gesto di pensiero che abbiamo descritto, riconosciamo un lavoro di riflessività critica e i suoi effetti: separazione dei campi, delimitazione netta degli ambiti, ricerca delle condizioni di possibilità di un'altra filosofia politica, per prevenire ogni sconfinamento, ogni subordinazione, ed evitare il dominio abusivo della filosofia e dei filosofi sull'esistenza politica. Grazie all'insieme di questi interventi critici, dopo avere preliminarmente smantellato la tradizione derivata dall'istituzione platonica della politica, la Arendt giunge a togliere il velo che - da secoli - occultava l'azione, aprendo nello stesso tempo vie inedite, intorno a due nuclei inseparabili (condizioni "sine qua non") di una filosofia politica degna di questo nome: da un lato, la distinzione sempre necessaria e in certo senso fondamentale tra la politica in quanto esperienza della libertà e il dominio; dall'altro, la cura di percepire sempre le cose politiche nella loro irriducibile specificità. Così è possibile ricentrare su se stesse le

cose politiche, emanciparle da tutte le pretese sovranità, che le dislocano dal loro asse in nome della propria autorità e così impediscono ad esse di adempiere al loro destino, alla loro ragion d'essere.

Si può «tradurre» il suo modo di pensare in questo modo, anche perché la Arendt ha dichiarato più volte che la qualificazione di «critica» si adattava perfettamente a definire il suo pensiero, se questo termine non fosse già stato utilizzato dalla «teoria critica». Ora, per l'appunto, si può esplicitare quanto dobbiamo intendere come filosofia politica critica, rivolgendosi anche alla Scuola di Francoforte, perché - a mio avviso - sotto certi aspetti l'idea di filosofia politica critica ha dei rapporti con la teoria critica. Di quest'ultima, e contro la teoria tradizionale, essa condivide la scelta di una teoria riflessiva, che ha in sé la volontà di una elucidazione continua del suo rapporto con la realtà sociale e storica: cioè del rapporto fra la struttura concettuale della teoria e l'esteriorità, vale a dire l'insieme della pratica sociale.

Ma soprattutto, come si vede leggendo il testo che ha dato il suo titolo a questa raccolta, "Per una filosofia politica critica", la Scuola di Francoforte ha avuto il duplice merito di distinguere il dominio dallo sfruttamento e di elaborare una teoria complessa, che permette una critica multipla e piena di sfumature del dominio. Utilizzando il nome di filosofia politica critica, occorre capire come il termine «critica» stabilisca un rapporto con la critica del dominio, nelle sue diverse forme - dominio della natura, dominio dell'uomo sull'uomo, dominio dell'uomo interiore - come è stata sviluppata da Horkheimer e Adorno nelle loro opere. Il riferimento della filosofia politica critica alla critica del dominio permette di evitare due scogli. Da un lato, occorre resistere alla confusione della politica e del dominio, alla riduzione dell'una all'altro. Ora, riconoscere l'effettività del dominio, non implica affatto che la politica si riduca ad esso, tutto il contrario. Da questo punto di vista, la teoria critica ci offre uno scenario non privo di contrasti, perché Horkheimer ha operato quella confusione, mentre Adorno è riuscito a dissociare la politica dal dominio e ad associarla all'emancipazione. D'altra parte, è importante non cedere alla tendenza che porta a ignorare il dato di fatto del dominio, in nome della specificità delle cose politiche, come se

pensare la questione politica rendesse ciechi ai fenomeni del dominio. Allo stesso tempo, il progetto di una filosofia politica critica mira a porre riparo ad una insufficienza, a un silenzio della teoria critica, che pensa la questione politica solo in forma speculare, per così dire, come un orientamento che si manifesterebbe solo come l'inverso del dominio; come se il divieto delle immagini impedisse di immaginare il contenuto e le forme della libertà. Malgrado la sua appartenenza evidente a una politica dell'emancipazione, la teoria critica sembra sempre rinviare a un secondo momento la riflessione, il lavoro su ciò che costituisce la specificità e la consistenza delle cose politiche, la messa in atto e l'istituzione della libertà; come se per gli autori della teoria critica bastasse pensare dialetticamente la libertà come l'inverso del dominio, senza prevedere un arresto della dialettica, tale da permettere - senza pregiudicare la spontaneità dell'avvenire - di interrogarsi sul non-dominio e sulle figure della libertà, che si tratti della democrazia radicale o della repubblica dei consigli. L'attenzione per il diritto e la ricerca di una filosofia del diritto non sono in grado di colmare questa lacuna.

Infine, la filosofia politica critica è un modo di rispondere alla «disputa ("querelle") sulla filosofia politica» e di prendere posizione in rapporto ad essa. In effetti, sulla scena intellettuale francese si delinea ogni giorno di più, con sempre maggiore nettezza, una vera «disputa ("querelle") sulla filosofia politica», con due campi avversi: da un lato i restauratori, dall'altro i detrattori. I primi professano una filosofia della restaurazione di cui abbiamo delineato le linee principali, i secondi accusano effettivamente la filosofia politica di essere solo un'operazione di restauro e di conservatorismo. A noi basti dire che il merito del progetto critico è di tenersi in disparte rispetto a questa disputa. Se condividiamo l'accusa di restaurazione riguardo alla filosofia politica dominante, non intendiamo tuttavia coinvolgere ogni filosofia politica in questa condanna e decretare la fine di ogni filosofia politica, enunciando giudizi perentori e apparentemente definitivi. Abbiamo visto che, a certe condizioni, era possibile venire a capo di quel «qualcosa di fundamentalmente falso», che dopo l'inizio platonico ipotecava la filosofia politica in Occidente.

Non era forse compito della filosofia politica critica eliminare questo aspetto «fondamentalmente falso» e impedirne i possibili ritorni? E non tocca forse a questa filosofia di adottare una posizione cara alla teoria critica: né con gli uni, né con gli altri, rifiutando di cedere a tutto ciò che ha più o meno l'aria di un'alternativa di tipo burocratico? Non schierarsi con i fautori della restaurazione, per ragioni evidenti e già ricordate. Né con i detrattori, perché questi professano, a ben vedere, una concezione statica della critica della filosofia politica. La assolutizzano, la reificano, fino al punto di vedere una conclusione, una fine, dove invece è in corso un movimento e un processo. La critica della filosofia politica, come ci mostra l'opera della Arendt, è il momento di un processo dinamico, incompiuto perché non terminabile. Questo processo, ben lungi dal concludersi nella morte della filosofia politica, nella sua estinzione, vale come «Prolegomeni a una filosofia politica futura», filosofia altra, liberata da quel qualcosa di «fondamentalmente falso», trasformata, depurata dai suoi momenti dogmatici, inegualitari, autoritari, gerarchici, grazie a un insieme di gesti critici. Occorre anche precisare che il sorgere di una nuova filosofia, sotto gli auspici della critica, non è affatto un trionfo definitivo, né una tranquilla dimora. Nata da un impulso critico, egualitario, antigerarchico, essa deve ripetere incessantemente e riprendere ogni volta l'atteggiamento critico, per opporsi ai ritorni imprevisi e forse dissimulati sotto apparenze ingannevoli di ciò che giustificava la critica. In questo modo e in questo modo solamente, possiamo rispondere positivamente alla domanda essenziale che abbiamo posto prima: la critica della filosofia politica può infine trasformarsi in filosofia politica critica e riconoscersi in questa? Risposta affermativa, a condizione che la filosofia politica critica s'impegni a restare in permanenza sia una critica del dominio, sia una critica della filosofia politica, in quanto teoria del dominio. Ciò implica che questa nuova filosofia, se si vuole che essa dia spontaneamente vita a una politica dell'emancipazione, deve alimentarsi in modo permanente con ciò che per essa costituisce la fonte viva della sua stessa esistenza, e cioè la critica della filosofia politica. Allo stesso modo, una metafisica futura deve incessantemente fare ritorno alla critica della metafisica. E' ben chiaro: invece

di chiudere la critica della filosofia politica in uno stadio finale, che significherebbe la sua morte e la sua estinzione, occorre introdurla in un movimento circolare, senza fine, interminabile, che intercorre tra di essa e la produzione di una filosofia politica critica; a sua volta, questa non può divenire legittima, se non continuando ad essere critica della filosofia politica, e così di seguito. Del resto è sorprendente che alcuni dei detrattori rigettino in blocco l'idea di una filosofia politica critica. Uno di essi è Jacques Rancière, che pure lotta giustamente contro una filosofia politica, che volesse instaurare un governo o una politica dei filosofi. In effetti, non troviamo forse nella sua opera stimolante, soprattutto nel "Disaccordo", gli elementi costitutivi di una filosofia politica critica?

1. Innanzitutto la distinzione nettissima tra politica e dominio. Lontana mille miglia dalla «politica normale», la politica come istituzione di «una parte dei senza parte» rappresenta precisamente "l'interruzione" del dominio. Secondo Rancière, «la politica esiste quando l'ordine naturale del dominio è interrotto dall'istituzione di una parte dei senza parte» (26). In mancanza di questa istituzione e di questa interruzione, non restano che l'ordine del dominio o il disordine della rivolta.

2. L'insistenza sulla conflittualità e la divisione. Invece di associare, come fa la filosofia politica tradizionale, la politica al bene comune, Rancière concepisce l'istituzione politica come l'istituzione di un conflitto, all'interno del quale il "demos" fa valere la sua condizione, che ha la particolarità di essere allo stesso tempo nulla e tutto. L'istituzione della politica è innanzitutto «il dispiegamento di un torto o di un dissenso fondamentale». Nella lotta tra i poveri e i ricchi, i poveri non sono soltanto i poveri; appellandosi a un titolo vuoto, la libertà, che appartiene a tutti i cittadini, «essi sono semplicemente il torto o la torsione costitutiva della politica in quanto tale». Come possiede un titolo, che ha la caratteristica di non essere suo proprio, allo stesso modo il "demos" mira a un comune che non è davvero comune, nella misura in cui esso è attraversato dalla logica del disaccordo e del dissenso: «La politica è l'ambito di attività di un comune, che non può non essere conflittuale» (27). Il comune della comunità politica non

può non essere diviso, perché si fonda su un torto, a cui corrisponde l'istituzione di una parte dei senza parte, che si situa al di là dell'aritmetica degli scambi e delle ripetizioni. Il comune diviso è una forma specifica di legame, che dobbiamo imparare a pensare.

3. Un senso acuto della specificità irriducibile della politica. Continuamente, nel testo di Rancière ritornano formule come «c'è politica...», «c'è politica solo nel caso in cui...», che rivelano a sufficienza una concezione polemica della politica, la quale non solo s'interroga sulle sue condizioni di possibilità, ma si preoccupa di non attenuare, di non mascherare il suo carattere di oggetto scandaloso per la filosofia, nella misura in cui la politica così determinata trae origine da una logica del disaccordo e non del bene comune. Interruzione del dominio dei ricchi, la politica è l'istituzione di una parte dei senza parte; riferita al "demos", la politica è messa in luce, messa in scena di un torto primario: facendone esperienza, il popolo concepisce «la pretesa esorbitante [...] di essere il tutto della comunità (28). In nome del torto che gli è stato fatto, come unione di coloro che non hanno parte a nulla, il popolo concepisce questa pretesa a identificarsi col tutto della comunità. Esso non è nulla, ma in quanto molteplice è identico al tutto. O ancora, non è nulla e ha diritto ad essere considerato come il tutto. C'è un misconoscimento fondativo della politica e così si definisce la comunità politica: «Come divisa da un dissenso fondamentale, da un dissenso che verte sul conto delle sue parti, ancor prima di vertere sui loro diritti» (29). Se la politica ha per principio l'uguaglianza, questa uguaglianza conquistata con l'istituzione della comunità politica, è l'uguaglianza di chiunque con chiunque, e ciò ha l'effetto di svelare «l'assenza di "arche", la pura contingenza di ogni ordine sociale». Questa specificità della politica è sensibilmente accentuata dalla differenza posta da Rancière tra politica e polizia, che corrispondono - l'una e l'altra - a due logiche distinte dell'essere-insieme. Mentre la politica si costituisce con il riconoscimento di un misconoscimento fondativo, di un torto fatto a coloro che non hanno parte a nulla, e con l'istituzione di una parte dei senza parte, la polizia obbedisce a un principio ben diverso, un principio funzionale, «un uomo, una funzione»; essa riguarda la distribuzione dei

corpi, più in generale «l'organizzazione dei poteri, la distribuzione dei posti e delle funzioni e i sistemi di legittimazione di queste distribuzioni», insomma tutto ciò che alcuni chiamano «la politica normale», occultando allo stesso tempo la forza d'irruzione e di interruzione della politica, la sua «anormalità». La polizia, con la sua stessa esistenza, lavora per rinforzare il consenso, per meglio dire essa è la messa in atto continua del consenso. Al contrario, il modo d'essere singolare, «eccezionale», dell'essere-insieme della politica, è l'evento, la breccia che introduce dissenso, che trova nel dissenso il suo principio d'azione, nella messa in scena e nell'istituzione del conflitto. In questo senso, la democrazia è un'altra figura dell'opposizione tra politica e dominio, perché, in quanto modo singolare di soggettivazione, essa viene a interrompere il regno, il funzionamento della polizia.

In presenza di questi elementi - la separazione tra la politica e il dominio, la volontà di individuare nel modo più stringente possibile la specificità della politica, il ricorso al modello del conflitto (chiamato disaccordo, controversia), l'opposizione al governo dei filosofi - perché non ammettere una pluralità di filosofie politiche, una differenza tra una filosofia dogmatica e una filosofia politica critica, come se l'idea stessa di filosofia politica, nonostante le intenzioni dell'autore, cancellasse tutte le differenze o peggio bloccasse ogni processo di differenziazione? Come può un pensiero, che pone in primo piano il conflitto fondativo della comunità politica, coinvolgere nello stesso rifiuto una filosofia politica che trova la sua viva fonte, la sua "origo fons", in un pensiero del conflitto - ponendo il conflitto come una dimensione costitutiva, matrice della politica, non suscettibile di spegnersi in una riconciliazione consensuale - e una filosofia politica, che si costruisce a partire da una ricerca e da una valorizzazione del bene comune? Come ignorare con tanta facilità la rottura machiavelliana con la tradizione? Come non riconoscere nel disaccordo un elemento essenziale di una filosofia politica critica? Al di là delle polemiche spicciole, bisogna vedere in questo rifiuto di ogni filosofia politica una sopravvivenza del tema marxista della fine della filosofia, applicato in questo caso alla filosofia politica? Come se questa tematica non fosse

stata problematizzata e resa complessa in "Marxismo e filosofia" di Karl Korsch, come se non fosse stata contestata e infine rifiutata da Adorno nella "Dialettica negativa".

Questa filosofia politica è critica grazie alla congiunzione di due dimensioni, la critica del dominio da un lato, una interrogazione permanente sulle sue condizioni di possibilità dall'altro. Veramente, una terza dimensione affiora nelle pagine di questo libro, percorse in certo senso da un'ascesa dell'utopia, fino al punto da orientare questa filosofia verso una filosofia politica «critico-utopica»; riprendo il termine ideato da Marx per designare i socialisti utopici, che egli stimava moltissimo, diversamente da quanto si crede di solito, perché hanno saputo trovare «l'espressione immaginativa di un mondo nuovo». In forme diverse - il legame umano in Pierre Leroux, l'umano in Emmanuel Levinas, il confronto fra l'utopia e la democrazia - si cerca una via d'uscita o meglio un'evasione verso ciò che è differente, verso l'"altrimenti". Contrariamente alla "doxa" prigioniera dell'orizzonte liberale, non è vero che la democrazia ha distrutto l'utopia, come se l'epoca della democrazia avesse fatto seguito a quella dell'utopia, segnandone la fine. Se si ammette la permanenza o la persistenza dell'utopia, è infinitamente più fecondo il tentativo di pensare le relazioni possibili tra democrazia e utopia. Evitando, tuttavia, di cadere nella trappola della tesi secondo cui la democrazia sarebbe un'utopia, dando a questo termine il suo senso volgare e dettato dall'ordine esistente, cioè quello di progetto impraticabile o irrealizzabile. Si conoscono fin troppo bene i risultati di una simile tesi: se la democrazia, nella sua verità, è un'utopia, il solo modo per iscriverla nell'effettualità è di praticarla con estrema moderazione, fino a sfiorare il grigiore. Il confronto fra la democrazia e l'utopia diviene inventivo, produttivo, solo a condizione di voltare risolutamente le spalle all'ordine stabilito, e di concepire l'utopia nella sua «positività», sia come orizzonte d'attesa, se si privilegia la dimensione temporale, sia come progetto di istituire un «tutt'altro» politico e un «tutt'altro» sociale, se si pone in primo piano la ricerca dell'alterità. Perché abbia luogo un incontro fruttuoso tra la democrazia, forma di istituzione politica del sociale, e l'utopia, occorre inoltre pensare che la

politica è più che la politica, perché essa è attraversata, lavorata, da impulsi, da significati latenti, suscettibili di risvegliarsi al contatto dell'utopia, e che vanno ben oltre la politica: perché quando la politica si manifesta, sorgono subito prospettive «metapolitiche», nel senso che scoprono, rivelano, mettono in gioco dei rapporti con il tempo, con l'essere, con l'altro.

Se ci allontaniamo da Hobbes e smettiamo di pensare la politica, l'istituzione politica, come una risposta al problema dell'ordine, come instaurazione di un ordine; se per contro si concepisce la politica, l'istituzione-politica, piuttosto nel senso di un rapporto, in quanto instaura un "legame", o meglio una costellazione di legami: in tal caso la politica o la democrazia non potranno non confrontarsi con l'utopia moderna; questa è caratterizzata dall'ambizione di sostituire, nella città umana, l'Associazione al dominio multisecolare, come se un disordine nuovo avesse per effetto di creare tra gli uomini forme inedite di legame. Saint-Simon, secondo alcuni un genio politico, aveva il progetto di «creare delle relazioni che ancora non erano mai esistite».

Tuttavia, invece di rallegrarci, dobbiamo misurare la difficoltà del compito che ci attende. Ben lungi dallo stabilire una facile articolazione, dall'aprire un agevole cammino, l'incontro fra l'indeterminazione della democrazia e il non-luogo dell'utopia, ci impegna nella via di un'"aporia", di cui ormai dobbiamo fare esperienza. Come pensare insieme la divisione e l'Associazione, la città e la buona città, anche se l'istituzione della città spesso fa appello alla buona città? Si può tentare di analizzare, se non di risolvere questo enigma, impegnandosi a pensare le diverse figure possibili di ciò che Nicole Loraux nella sua opera sulla città greca, non più considerata come una bella totalità ma come "Città divisa", ha chiamato il legame della divisione (30).

Tre bussole - ricordiamolo - possono e devono guidarci nella ricerca di una politica dell'emancipazione: la differenza tra politica e dominio, l'opposizione in ogni città umana tra il desiderio di libertà e il desiderio di dominio; la specificità, l'eterogeneità irriducibile della politica; la permanenza del conflitto, della divisione, altrettanto persistenti dell'utopia.

Note

N. 1. L'edizione spagnola comprende anche una introduzione dei due traduttori, "La Irrupción de lo Político" (p.p. IX-XXVI), che - nonostante la sua qualità - non abbiamo ripreso nell'edizione francese, perché era destinata al pubblico spagnolo. Ringrazio i traduttori spagnoli per il loro considerevole lavoro. Voglio anche ringraziare Anne Kupiec, che mi ha aiutato a realizzare l'edizione francese.

N. 2. P. Clastres, "La Société contre" l'État, Minuit, Paris 1974, p. 40. Trad. it., "La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica", Feltrinelli, Milano 1984.

N. 3. G. Deleuze, «Ecrivain non: un nouveau cartographe», "Critique", 343, 1975, p. 1208.

N. 4. Ibid., p. 1212.

N. 5. M. Foucault, "Dits et écrits 1954-1988", vol. 3 (1976-1979), Gallimard, Paris 1994, p.233.

N. 6. M. Foucault, "Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir", Gallimard, Paris 1976, p.p. 121-122. Trad. it., "La volontà di sapere", Feltrinelli, Milano 1988.

N. 7. Ibid., p. 128.

N. 8. M. Merleau-Ponty, «Note sur Machiavel», in "Signes", Gallimard, Paris 1961, p. 270.

N. 9. P. Clastres, La Société contre l'État, cit., p. 172.

N. 10. Ibid., p. 173.

N. 11. Ibid., p. 173.

N. 12. Ibid., p. 170.

N. 13. F. Nietzsche, "Genealogia della morale", in "Opere", vol. 6, t. 2, Addphi, Milano 1986, p.p. 284 e 287.

N. 14. University of Illinois Press, Urbana 1999.

N. 15. K. Korsch, P. Mattick, A. Pannekoek, O. Rühle, H. Wagner, "La Contre-révolution bureaucratique", tradotto in francese dall'inglese, UGE, Paris 1973. Si legga soprattutto l'articolo di Otto Rühle, «La lotta contro il fascismo comincia dalla lotta contro il bolscevismo», in cui - fin dalle prime righe - si parla delle caratteristiche dello Stato totalitario (p.p. 261-280).

N. 16. Gallimard, Paris 1972.

N. 17. B. Spinoza, "Trattato politico" in "Opere", Mondadori, Milano 2009, p. 1137.

N. 18. C. Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", cit., p. 477.

N. 19. Ibidem.

N. 20. Il termine "tous uns" rinvia alle singolarità plurali e irriducibili dei cittadini, capaci di azione e decisione pubblica; il termine "tous Un" invece rinvia alla riduzione di ogni singolarità e pluralità sotto il dominio di un potere unificante e tendenzialmente unico (tutti-in-Uno, si potrebbe forse tradurre), (n.d.t.).

N. 21. Oskar Negt, "L'Espace public oppositionnel", testi scelti, Payot, Paris 2007.

N. 22. Tra le rare eccezioni citiamo E. Colombo, "La Volonté du peuple. Démocratie et anarchie", Éditions libertaires, Saint-Georges d'Oléron 2007; L. Janover, "La Démocratie comme science-fiction de la politique", Sulliver, Arles 2007.

N. 23. Mi permetto di rinviare al mio libro "Hannah Arendt contro la filosofia politica?", trad. it. di C. Dezzuto, Jaca Book, Milano 2010.

N. 24. F. Proust, "Kant, le ton de l'histoire", Payot, Paris 1991, p. 336.

N. 25. H. Arendt, «Philosophy and Politics», "Social Research", vol. 57, 1, 1990, p. 81.

N. 26. Jacques Rancière, "La Méésentente. Politique et philosophie", Galilée, Paris 1995, p. 31. Trad. it., "Il Disaccordo", Meltemi, Roma 2007.

N. 27. Ibid, p.p. 33-35.

N. 28. Ibid, p. 31.

N. 29. Ibid., p. 28.

N. 30. N. Loraux, "La Cité divisée", Payot, Paris 1997.

ITINERARI

MANIFESTO DELLA COLLANA «CRITIQUE DE LA POLITIQUE»

La critica dell'economia politica non include e non può includere la critica della politica, che era parte integrante e distinta del programma del giovane Marx, nei grandi testi del 1843 e 1844. Mirando a recuperare questa dimensione perduta, o volutamente occultata, la critica della politica si fonda sulla distinzione essenziale del dominio e dello sfruttamento. Contesto di fenomeni differenti, concetto altro, il dominio non può essere ridotto allo sfruttamento, né essere considerato una sua derivazione, anche se alcuni concedono al politico una relativa autonomia.

Oltre che per il suo oggetto caratterizzante - la struttura storica specifica del dominio-servitù - la critica della politica si definisce:

- per il rifiuto della sociologia politica, in quanto istanza di rimozione delle questioni critiche enunciate dalla filosofia politica: pretendendo di edificare una scienza del politico, essa tende a fare della politica una scienza;
- per la scelta di un punto di vista: scrivere sul politico dalla parte dei dominati, di coloro che sono in basso e per cui lo Stato d'eccezione è la regola;
- per l'interrogativo, genialmente formulato da La Boétie: perché la maggioranza degli uomini non si rivolta?

Per aprire una nuova prospettiva, questo sforzo critico intende dispiegarsi in tre direzioni principali.

Al di fuori del politicismo, una "critica sociale del dominio", che -continuando il percorso della Scuola di Francoforte - assuma come ipotesi di partenza l'esistenza di una tendenza al dominio totale nel mondo contemporaneo, sotto qualunque regime politico. Questa critica si impegnerà a svelare, al di là

delle giustificazioni ideologiche, le nuove forme di dominio, in relazione con il mutamento del politico e il regno universale della burocrazia. L'ambivalenza delle strutture di dominio renderà necessario procedere a una ricerca sulla genealogia delle forme storiche del politico. Ben lungi dal limitarsi alla critica, per altro fondamentale, dello Stato, tale critica sarà altrettanto polimorfa e molteplice, quanto la struttura complessa del dominio, che essa tenterà di porre in luce.

"Una critica della ragione politica", che, attraverso i grandi testi che nel corso della storia hanno costituito tale ragione, renderà vita alle critiche teoriche della politica e - più ancora - si interrogherà sui punti ciechi del pensiero occidentale del politico, sulle relazioni della filosofia e della politica, e tenterà di individuare le radici teoriche del dominio.

"Una ricostituzione delle critiche pratiche della politica", e cioè dei movimenti sociali che nelle diverse insurrezioni e rivoluzioni della storia, fedeli alla risoluzione «né Dio, né padroni», hanno attaccato la struttura stessa del dominio, e piuttosto che stabilire un nuovo potere coercitivo, hanno tentato di abolire la divisione tra Signori e Servi.

Invece di perseguire la riabilitazione della politica, come cercano di fare diverse correnti moderniste, la collana «Critique de la politique» presterà attenzione ai progetti che tentano di spezzare le «catene della schiavitù», pronta a denunciare i tentativi, che - creando una confusione tra la sovversione della società e la trasformazione o la modernizzazione dello Stato - sbarrano la strada dell'emancipazione umana, col pretesto dell'emancipazione politica.

FILOSOFIA POLITICA MODERNA ED EMANCIPAZIONE

Può sembrare problematico o avventato pubblicare oggi uno scritto di filosofia politica. Non si finisce forse per scontrarsi necessariamente con pesanti tradizioni o arroganti pretese, che, pur con prospettive diverse, hanno in comune la volontà di opporsi al confronto e all'incontro del filosofico e del politico? Agli occhi della maggioranza dei filosofi - nella misura in cui un qualche diritto d'esistenza è riconosciuto alla filosofia politica - questa disciplina resta un genere minore, una sorta di appendice all'opera filosofica, o peggio ancora un genere spurio, in cui l'impurità del politico interverrebbe a turbare la serenità o l'elevatezza del filosofico. Quanto ai politologi o agli specialisti di scienza politica, che nello slancio della loro pretesa giovinezza hanno l'ambizione di edificare una scienza empirico-analitica dei fenomeni politici - molto spesso un instabile composto tra il funzionalismo e il marxismo -, essi mostrano solo disprezzo per questa forma di discorso, che a loro sembra desueta. Secondo loro, convinti come sono che sia legittimo identificare filosofia e ideologia, la filosofia politica sarebbe immediatamente invalidata, perché non opera la distinzione di principio tra scienza e ideologia; oppure essa - a guardarla bene - rivelerebbe d'essere niente più che una riedizione un po' ingenua della morale. La filosofia politica non ignora forse che solo una forma di conoscenza eticamente neutra ha diritto al nome di scienza?

Sono osservazioni non più attuali? E' vero che negli ultimi decenni si sono manifestati segni d'interesse, volontà di confronto, apertura degli steccati; così il presente tentativo merita di essere portato avanti, dato che esso ha un valore solo se viene compreso e diviene dunque suscettibile di essere condiviso.

Tuttavia, una visione puramente istituzionale e francese

della crisi della filosofia politica sarebbe troppo limitata - anche se la specificità nazionale, che è sicuramente in rapporto con l'istituzione eclettica della filosofia nel diciannovesimo secolo, non deve essere trascurata. Questa crisi è oggi quasi universale e va ben oltre le minacce che incombono su una disciplina di insegnamento e di ricerca. Ascoltiamo il giudizio di Leo Strauss: «Oggi essa [la filosofia politica] si trova in uno stato di sfacelo e forse anche di putrefazione, qualora non sia del tutto scomparsa; non solo vi è disaccordo completo riguardo al suo oggetto, ai suoi metodi e alla sua funzione, ma la sua stessa esistenza in una qualunque forma è divenuta discutibile [...]. Non esageriamo molto, affermando che oggi la filosofia politica non esiste più, se non come oggetto di inumazione, vale a dire per una ricerca storica oppure come tema di deboli e poco convincenti dichiarazioni di fede» (1).

La diagnosi si fa più precisa e designa un'epoca: la crisi della filosofia politica è la crisi della modernità, oppure, rovesciando i termini, la crisi della modernità consisterebbe essenzialmente nella crisi della filosofia politica moderna. Dichiarazione esorbitante, provocatoria, tale da far ridere. Ma prestiamo ascolto all'ironia di Strauss: si può intuire che la filosofia politica non è fondamentalmente una disciplina accademica e ricordarsi che i grandi filosofi della politica, Socrate, Platone, Senofonte, Aristotele, Machiavelli, Rousseau, non erano professori universitari; possiamo dunque avere il presentimento che si tratti in realtà del destino del «vecchio Adamo», che il declino di questa forma del pensiero pone in gioco né più né meno che la questione del nichilismo, o ancora, il rifiuto o l'accettazione dell'intollerabile, per esempio, dell'evento del 1933.

La conclusione pare obbligata; bisognerebbe restaurare la filosofia politica e - per farlo - ritornare al momento inaugurale della distruzione della filosofia classica, agli inizi della filosofia politica moderna, insomma riaprire la "Querelle des Anciens et des Modernes" per scegliere, contro il partito dei Moderni, quello degli Antichi, quello della filosofia politica classica. Restaurazione non equivale a ripetizione. Per ammissione dello stesso Strauss, questo «ritorno agli Antichi» non può che avere un valore sperimentale, poiché la tradizione non è immediatamente applicabile, così com'è, a una forma di società

nata dal progetto moderno e, in tal senso, completamente ignota agli Antichi. Bisogna stare attenti a non trasformare in slogan o in programma dogmatico ciò che mira, piuttosto, ad aprire una prospettiva, un luogo in cui sia possibile una presa di distanza, a partire dai quali avere un metro di misura per il mondo moderno (2).

Per altro, il riferimento a Strauss non deve portarci fuori strada. Se ogni interesse per la filosofia politica non può fare a meno di un passaggio attraverso la sua opera, o meglio non può costituirsi e affermarsi se non attraverso un dialogo o un conflitto con Strauss (come dimenticare la scossa incancellabile che la sua opera comunica al pensiero contemporaneo del politico?) non è affatto detto che occorra sottoscrivere l'analisi straussiana della modernità. In effetti, restano alcune domande essenziali.

- Si possono considerare omogenee l'una con l'altra le molteplici fondazioni della modernità? Si possono includere, ad esempio, in una stessa unità - il progetto moderno - le figure fondatrici di Machiavelli, di Bacone e di Hobbes?

- La modernità può essere pensata, come ci invita a fare Strauss, solo sotto il segno della perdita dell'antico, del declino, della piccolezza -la società moderna sarebbe Lilliput -, del restringimento dell'orizzonte? Come può un pensiero risolutamente antitirannico restare insensibile al sorgere di una nuova libertà, propria al mondo moderno? Pierre Leroux, molto attento al senso politico della "Querelle des Anciens et des Modernes", sa riconoscere nell'emancipazione l'essenza stessa della modernità - una triplice emancipazione, che comporta una nuova affermazione, il sentimento creativo «di una elevazione dell'Umanità, una sorta di esaltazione divina di tutte le sue facoltà» -senza per questo ignorare in alcun modo che il fantasma della riconciliazione minaccia di ricondurre l'emancipazione moderna a una nuova forma di servitù. D'altra parte, come può Strauss affermare senza nutrire dubbi che l'epoca moderna comprende l'umano dalla prospettiva del sotto-umano, piuttosto che del sovra-umano? Una visione più complessa, ma anche più generosa, della modernità, sensibile allo stesso tempo all'opacità moderna e a ciò che viene alla luce attraverso di essa, potrebbe invece (seguendo l'esempio di Maurice Merleau-Ponty) sostenere che il nostro tempo è

lontano «sia da una spiegazione dell'uomo attraverso ciò che gli è inferiore, sia da una spiegazione attraverso quanto gli è superiore» (3). Si eviterebbe in questo modo di chiudere il politico su se stesso, si potrebbe aprirlo, dall'interno dell'immanenza stessa, su un'altra dimensione: quella dell'opera, che conferisce al politico, al modo dei moderni, irriducibilità e relatività allo stesso tempo, separandolo grazie a questa dislocazione dall'illusione del dominio. Esistono altri modelli della modernità, sia come progetto incompiuto, sia come progetto ambivalente, in cui l'invenzione, il sorgere del nuovo lotta contro la ripetizione.

- Piuttosto che accettare l'alternativa: o la filosofia politica nel segno di un ritorno agli Antichi, o le scienze sociali al modo dei Moderni, non è meglio esporre ed esplorare un'altra alternativa: tra una filosofia politica classica e una filosofia politica moderna, supponendo che il progetto moderno non conduca necessariamente a una scientificizzazione del politico? La sensibilità per il crollo di una certa forma di intelligibilità può accompagnarsi all'attenzione per il sorgere di un'altra. Così nasce l'esigenza di ricercare i luoghi o i siti, a partire dai quali si possa elaborare una filosofia politica moderna, distinta dal positivismo o dallo storicismo, per esempio facendo riferimento al «momento machiavelliano» o alla tradizione criticista, all'interno dell'idealismo tedesco.

Intendiamo dunque proseguire la nostra riflessione sull'idea e la legittimità di una filosofia politica moderna, filosofia della libertà e non più della virtù, nella prospettiva di una riattivazione, o meglio di una "ricostruzione", capace di inventare legami inediti con la tradizione. Orienteremo il nostro lavoro soprattutto intorno a quattro interrogativi.

- In qual modo una filosofia politica moderna può giungere a pensare una consistenza del politico senza darsi il referente teleologico di un ordine della natura o di un ordine del mondo, ma anche senza contribuire a una riduzione del politico, posto come uno stadio della totalità, di cui sarebbe possibile costruire una scienza regionale? La tesi dell'«autonomia relativa», che alcuni presentano come un progresso, perché eviterebbe l'appiattimento del politico sull'economico, può essere interpretata diversamente e cioè

come una transazione strategica, una forma sofisticata di censura, destinata a cancellare, col pretesto della sovradeterminazione, l'affermazione radicale di Rousseau, secondo cui «tutto ha che fare col politico».

Che si tratti di una fenomenologia dell'azione (Hannah Arendt), della valorizzazione della pluralità dei modelli di socializzazione (Jurgen Habermas), o del pensiero del politico come istituyente del sociale (Claude Lefort), emerge sempre la stessa intenzione: recuperare, riconquistare l'irriducibile eterogeneità delle cose politiche, che non possono essere ricondotte a nessuna necessità naturale o materiale, a nessuna empiricità; si tratta insomma di pensare l'enigma del vivere insieme degli uomini, come suggerisce il contrasto fra le due città che segna l'inizio della Repubblica; tale enigma rivela di essere -proprio grazie a quel contrasto - un rapporto e un legame propriamente umano, al di là della reciprocità dei bisogni, del gioco degli interessi, della divisione del lavoro e dei suoi effetti. Enigma delle cose umane, del legame sociale umano, che persiste o addirittura si rivela quando il politico è pensato ricorrendo alla figura della servitù volontaria (La Boétie), o a quella della lotta, grazie alla quale si passa dalle «bestie» all'«uomo» (Machiavelli).

- Che cosa significa pensare il politico e grazie a quale facoltà si può pensare il politico senza positivizzarlo e trasformarlo in oggetto sociologico?

- Quali relazioni bisogna porre fra la filosofia politica moderna e le scienze sociali?

- Infine, ci chiederemo quale trasformazione, quale modifica subisca la questione del regime politico migliore nelle forme di pensiero moderne, che non ricadono nel positivismo di una politica dell'intesa o nel nichilismo - pur avendo rotto con il «nobile sogno» dei classici e avere abbandonato l'illusione moderna della società buona. Forse nell'esperienza inedita di nuove forme di società, e nell'attenzione pazientemente prestata alle questioni che pone la forma politica totalitaria, può apparire in modo chiaro la fonte a cui può riattingere la domanda della libertà e della democrazia.

Va da sé che la domanda, destinata a rimanere tale, sull'emancipazione umana è inseparabile dalla critica del dominio, che la filosofia politica moderna orientata verso la

libertà tenta di riprendere su basi nuove, senza pause, rifiutando ogni forma di rassegnazione.

Note

N. 1. L. Strauss, "Che cosa è la filosofia politica", Argalia, Urbino 1977, p.p. 42-43.

N. 2. Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio articolo, redatto in collaborazione con M.P. Edmond, «Leo Strauss», in "Encyclopedia Universalis", 1983.

N. 3. M. Merleau-Ponty, "Signes", cit., p. 304.

DI QUALE RITORNO SI TRATTA?

La domanda del titolo testimonia di un turbamento crescente - o addirittura di un disagio - di fronte a un certo numero di fenomeni interpretati come «ritorno». In effetti, quanto vediamo ricomparire non corrisponde a ciò che ci aspettavamo. Errore di persona? Ciò per cui avevamo lavorato, in ordine sparso, continua a mancare, e in luogo di un ritorno si sta piuttosto realizzando una "restaurazione": è lecito pensare che essa, per giunta, potrà essere di ostacolo al ritorno che noi speravamo. Con l'eccezione, lo riconosco, di alcune opere singolari, che per l'appunto ci fanno meglio misurare la distanza tra ritorno e restaurazione.

In effetti, non siamo forse in presenza di due gesti intellettuali che producono una confusione estremamente dannosa, per quanto possano apparire vicini: ritorno "alla" filosofia politica da un lato, ritorno "delle" cose politiche dall'altro?

Per quanto riguarda il primo gesto, i segni sono numerosi: creazione di riviste, di collane editoriali, organizzazione di convegni, di associazioni, pubblicazioni in cui si enunciano intenti... Sembra addirittura - primo allarme - che questo movimento scorra senza impedimento in uno stampo quasi anonimo, che attualmente fiorisce in primo piano sulla scena intellettuale. Poco importa la bandiera - filosofia politica, filosofia morale, filosofia del diritto - la navigazione è la stessa. Il primo passo è la constatazione più o meno desolata di una eclisse enigmatica. La disciplina intellettuale, che volevamo riproporre all'attenzione, sarebbe scomparsa stranamente dalla vita intellettuale dei nostri contemporanei. In secondo luogo, il ricercatore che - nonostante questa incongruenza - volesse proseguire la sua indagine, finirebbe ben presto per imbattersi nel trio infernale, Marx, Nietzsche, Freud o quanto meno in uno di essi, considerato abbastanza malefico da poter attribuire

a lui solo gli esiti nefasti della triade del sospetto. Infine, in terzo luogo, si proclama l'intenzione di ritornare alla disciplina trascurata, in una versione moderata: si tratterebbe infatti di presentarla e praticarla, se non proprio come un «pensiero debole», come una teoria di limitate pretese.

Tutt'altra faccenda è il ritorno delle cose politiche e la risposta che è data ad essa. Le cose politiche fanno ritorno, si potrebbe dire. Non è più l'interprete a decidere di rivolgersi verso un discorso provvisoriamente cancellato per restituire ad esso la vita, ma sono le cose politiche che fanno irruzione nel presente, interrompendo l'oblio che le colpiva, chiedendo risposta. Nel momento della distruzione dei totalitarismi, e cioè dei regimi che pretendevano di porre fine al politico, quest'ultimo fa ritorno, come se la sua «permanenza», invece di spingerci a prendere strade già note, ci intimasse piuttosto di aprire vie inedite, perché questa permanenza stessa pone un problema. Sono due gesti intellettuali che sarebbe un grave errore confondere, o considerare come diretti nello stesso senso o corrispondenti allo stesso orientamento: come se il secondo fosse solo più grande e tale da includere e oltrepassare il primo. Non è affatto così. Se a rigore è lecito pensare che il ritorno delle cose politiche può eventualmente includere un ritorno alla filosofia politica - o più esattamente alla tradizione, ma alla tradizione interrotta - non è impossibile ritenere che il ritorno alla filosofia politica possa avere l'effetto paradossale di distoglierci dalle cose politiche fino a occultarle. Un'ipotesi, il cui carattere paradossale si attenua, ricordando che due dei più grandi pensatori contemporanei del politico, Hannah Arendt e Claude Lefort, entrambi critici del dominio totalitario a partire da prospettive diverse dal liberalismo, hanno manifestato le più grandi riserve rispetto a ciò che si definisce classicamente filosofia politica; l'una presentandosi piuttosto come «scrittrice politica», preoccupata di considerare le cose politiche con uno sguardo purificato da ogni filosofia, cioè uno sguardo non turbato dalla «deformazione professionale» dei filosofi, dalla loro diffidenza rispetto alla politica; l'altro preferendo definire il suo lavoro col termine di «pensiero del politico», invece che con quello di filosofia politica, troppo segnato ai suoi occhi dal rapporto a un fondamento (il cosmo, la natura, Dio, eccetera). Questa

circostanza a prima vista così sconcertante - l'opposizione di due grandi pensatori del politico alla filosofia politica, mentre entrambi si collegano in modo positivo, inventivo alla rottura effettuata dall'opera di Machiavelli -, circostanza apparentemente ignorata, trascurata o dimenticata, merita tutta la nostra attenzione, perché la sua elucidazione ci può condurre al cuore delle difficoltà e dei problemi che incontriamo. Questa condivisa reticenza non indica forse a sufficienza che la attuale alacrità nel salutare il risveglio della filosofia politica - mentre il fascino di Marx e di Nietzsche, a quanto pare, è svanito - dà prova di ingenuità nel migliore dei casi, di disonestà nel peggiore? Bisogna dunque misurare il senso e la posta in gioco di questa reticenza, bisogna comprendere che praticare «esercizi di pensiero politico» (Arendt) o darsi il compito di «pensare il politico» (Lefort), richiede una presa di distanza dalla filosofia politica, o meglio ancora induce a lavorare contro di essa per liberarsi dai pesi del pensiero ereditato, senza cedere per altro a una qualunque "techne" sociologica.

Per meglio percepire la differenza tra ritorno e restaurazione, rivolgiamoci a Ludwig Feuerbach, verosimilmente poco conosciuto dai nuovi zeloti; nel 1842, all'inizio del testo "Necessità di una riforma della filosofia", egli invitava appunto a distinguere tra due tipi di riforma: «Un conto è una nuova filosofia che sorga dalla stessa epoca storica di quelle che la precedono; ben altra cosa è una filosofia che emerge in un'era radicalmente nuova dell'umanità. Un conto è una filosofia che deve la sua nascita solo a un bisogno filosofico, come quella di Fichte in rapporto a quella di Kant; ben altra cosa è una filosofia che corrisponde a un bisogno dell'umanità; un conto è una filosofia che appartiene alla storia della filosofia, e riguarda solo indirettamente, attraverso di essa, la storia dell'umanità; ben altra cosa è una filosofia che è immediatamente storia dell'umanità» (1). Così, seguendo la via che ci ha indicato Feuerbach - che Franz Rosenzweig salutava come l'inventore di un nuovo pensiero -impareremo a riconoscere, sotto il nome di filosofia politica, il semplice risveglio di una disciplina accademica: chiusa entro un orizzonte strettamente istituzionale, essa ricomincia come se non fosse successo nulla e per giunta rischia di trasformarsi

quasi necessariamente in storia della filosofia politica; da questa va distinta la manifestazione post-totalitaria del bisogno del politico, per usare i termini di Feuerbach, e cioè la riscoperta della questione politica, dopo che il dominio totalitario ha cercato di annullare, di cancellare per sempre questa dimensione costitutiva della condizione umana; qui si tratta, con ogni evidenza, del parto di un bisogno dell'umanità. Altra questione, altra posta in gioco, altro regime di pensiero, altro registro. Lo si ammetterà senza difficoltà: una cosa è fare una ricerca su Rousseau e la sua influenza su Kant, tutt'altra cosa è porre la questione della servitù volontaria come fu riattualizzata dalle esperienze totalitarie - o interrogarsi sul senso possibile della politica a partire da queste stesse esperienze. Ora proprio da questa differenza, da questa origine - pensiero della resistenza e non ricerca accademica - hanno tratto alimento i due pensatori che, in uno stesso indivisibile movimento, hanno descritto la natura del totalitarismo: essi hanno cercato di riscoprire la specificità dell'azione, distinta dal lavoro e dall'opera, e di enunciare la questione della democrazia moderna: due problematiche che presuppongono l'attivazione di un interrogativo ancor più radicale, su che cosa sia la politica, interrogativo destinato a porre domande ultime come: che cos'è la libertà, il «miracolo» della libertà? Che cos'è l'uomo considerato come essere politico? Come distinguere tra dominio, potere, autorità? Come distinguere tra politica e Stato? Che cosa significa pensare la politica nell'orizzonte delle società contro lo Stato? Qual è la differenza tra regime politico libero e dispotismo? Che cos'è la felicità pubblica, questo «tesoro perduto» delle grandi rivoluzioni moderne?

Note

N. 1. L. Feuerbach, "Sämtliche Werke", zweiter Baod, Fromman Verlag, G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, p. 215.

SEGUENDO IL CAMMINO DI MACHIAVELLI

"Qual è il ruolo di Machiavelli e del suo pensiero nel Suo itinerario filosofico?"

Ho vissuto, come tutti quelli della mia generazione, due ritorni delle cose politiche: la critica dell'URSS e la guerra d'Algeria. E per chi scopre la questione politica, Machiavelli è un interlocutore necessario. E' in gioco un nuovo pensiero dell'emancipazione: non più liberarsi dal politico, ma accettarlo come una dimensione essenziale della condizione umana.

Machiavelli è un educatore: egli invita ad abbandonare la rappresentazione classica di Roma, non sono le istituzioni stabili né la virtù repubblicana ad aver fatto la grandezza di Roma, ma il conflitto tra la plebe e il Senato, principio della libertà romana. Machiavelli inventava così una nuova immagine della libertà, nata dal fermento del popolo e dalle sue lotte ripetute contro i patrizi. Grazie al grande libro di Claude Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel" (Gallimard, Paris 1972), e ai lavori di Pocock, abbiamo evitato le letture restrittive di Machiavelli, che riducono la politica al dominio. Due effetti essenziali: da una parte, la comparsa nel linguaggio comune di una distinzione tra «machiavellico», che evoca il cinismo politico ordinario, e «machiavelliano», che definisce il momento adatto alla riabilitazione del "bios politikos" (l'esistenza politica), la scelta della repubblica, un altro pensiero della storicità. D'altra parte, da ciò consegue una differenza di natura tra politica e dominio. L'una rinvia a una esperienza della libertà in comune, l'altro alla servitù.

"Qual è il testo di Machiavelli, che l'ha maggiormente influenzata, e perché?"

Spinoza diceva che Machiavelli amava la libertà. Perciò conviene dare la preferenza ai "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio". Libro straordinario, labirintico, in cui si afferma la determinazione a pensare il politico, attribuendo ad esso il conflitto come dimensione ontologica. Secondo questa tesi, in ogni città umana ci sono due partiti: quello dei «grandi», spinto dal desiderio di dominare, e quello del «popolo», spinto dal desiderio di non essere dominato. Innovazione essenziale: Machiavelli fa l'elogio del conflitto, che dà vita a una comunità politica e nutre l'esperienza della libertà. Egli attacca frontalmente il conservatorismo, che valorizza la concordia nella città. La disunione è condizione di possibilità della libertà, perché la negatività del popolo è la sola forza, che possa imbrigliare il desiderio dei grandi.

Machiavelli è originale, perché pensa la disunione come inerente al campo politico, irrevocabile, non suscettibile di soluzione, a differenza dei teorici, che intendono il conflitto come provvisorio, destinato a essere superato in una società riconciliata. Da parte di Machiavelli non c'è rassegnazione né pessimismo, ma una riflessione acuta sulle condizioni della libertà. Bisogna ammettere che la legge non è l'opera di un saggio legislatore, ma nasce dal seno stesso del conflitto. La disunione garantisce la qualità della legge. «Le buone leggi [nascono] da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano». Bisogna riconoscere come, nella genesi della legge, Machiavelli privilegia il desiderio di libertà del popolo, che ha il destino di porsi «per guardia della libertà» ["Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio", libro 1, capitolo 4]. In rapporto alla filosofia politica, il gesto rivoluzionario di Machiavelli dissocia dunque legge e saggezza e respinge la distinzione tra quelli che fanno e quelli che non fanno. Certo, l'origine della legge è complessa, ma è comunque vero che Machiavelli mette al primo posto i tumulti, che la tradizione condanna. Egli inaugura così una nuova comprensione del disordine nella genesi della legge. Secondo Machiavelli, una repubblica libera è una repubblica piena di ardore. Piuttosto che reprimere i tumulti, essa deve suscitargli. Si potrebbe ancora ricordare un altro motivo per privilegiare i "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio": Machiavelli, in rottura con la tradizione, inaugura

una riflessione sul rapporto tra la politica e il tempo, come se il tempo fosse la struttura più intima dell'azione politica.

"Secondo Lei, dove Machiavelli manifesta oggi la maggiore attualità?"

Risponderò riferendomi a ciò che si può chiamare la «disputa ("querelle") della filosofia politica». Due tendenze: da un lato, i restauratori che, contro la scuola del «sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud), rilanciano una disciplina abbandonata; dall'altro, i detrattori, che analizzano la filosofia politica come un nuovo conservatorismo, che ha elaborato il lutto dell'emancipazione. Siamo condannati ad accettare questa alternativa? L'opera di Machiavelli non fornisce chiavi per superarla? Non offre l'invenzione di una «filosofia politica critica» che, rifiutando i presupposti di ognuno dei due campi, permetterebbe di cambiare terreno e di pensare insieme ciò che sembra disgiunto? Machiavelli aiuterebbe a sostituire l'alternativa con un'articolazione. Passo legittimo, perché la sua opera sfugge alle critiche dei due campi opposti. In effetti egli invita a pensare l'essere del politico senza cadere nell'essenzialismo.

Si potrebbe attribuirgli il merito di aver elaborato una fenomenologia «selvaggia» del potere e dei rapporti tra la politica e il tempo. Rinunciando «alla politica degli angeli», egli «ha dato vita alla teoria di una politica senza Dio, senza provvidenza, senza religione» (Edgar Quinet) e ha riannodato il filo rosso che collegava la politica alle esperienze della libertà. Egli ha situato in modo irrevocabile la questione politica, o il suo enigma, al centro della condizione umana. Simultaneamente, egli ha analizzato i fenomeni del dominio, consapevole della persistenza di una divisione tra dominanti e dominati, e anche dell'oppressione di una moltitudine da parte di una minoranza. Ma questo non basta per riconoscere in lui il padre di una nuova filosofia. In questa prospettiva, è più pertinente la descrizione paradigmatica di ogni città umana. E' in questo quadro, che egli fonda davvero la filosofia politica critica: Machiavelli non si accontenta di pensare insieme la politica e il dominio, ma li articola entro una relazione

dinamica, la relazione antagonista e invariante tra i grandi e il popolo - come se volesse far comprendere ai suoi lettori che il desiderio di libertà del popolo è dialetticamente connesso al desiderio di dominio dei grandi, perché egli pensa che la libertà politica nasce in permanenza dalla lotta contro di esso. Insomma, per Machiavelli politica e dominio sono insieme differenti e strettamente connessi; l'una, nella sua negatività, nasce dalla resistenza e dall'opposizione all'altro e, nella sua affermazione, sostiene che un mondo umano è possibile, se la moltitudine cessa di essere oppressa da una minoranza di grandi.

CRITICA DEL DOMINIO TOTALITARIO

OSARE RIDERE

"Esistono ovunque cose o uomini che stanno perdendo la stima generale; basta allora un uomo che osi prendersi gioco di loro, per scatenare un riso generale e proveniente dal fondo dell'anima. Bisogna essere quest'uomo".

Stendhal

Un uomo che ha il coraggio di fare dell'ironia, così era Simon Leys. Leggendo "Ombres chinoises" (1), si pone una domanda preliminare che non riguarda in generale gli scritti sulla Cina, domanda essenziale, perché mette subito in rilievo la distanza di Leys riguardo ad essi, la sua irriducibile differenza. Qual è il segreto della costante felicità espressiva, che anima queste pagine leggere, apparentemente sconnesse o frivole, qual è il segreto della loro qualità quasi poetica? Di fronte al continente Cina, risolutamente deciso ad attraversare tutte le nebbie e tutte le nubi che lo avvolgono, Leys tenta a sua volta una «investigazione letteraria»: quasi una esplorazione laterale, alla ricerca di dettagli, di piccoli avvenimenti (un incontro, un sorriso), di piccoli fatti significativi. Schizzi disparati, invece di un quadro monumentale; mentre il quadro - opera di grandi dimensioni spesso ordinata dai padroni che stanno in alto - nasconde e maschera, lo schizzo di un particolare è una sorta di microcosmo, e condensa l'epoca, la società e perfino la storia attraverso una vita o un segmento di vita; esso ha il valore di un'istantanea esplosiva, che marca le ombre e svela d'un colpo la verità. Il dispotismo o l'amore del dispotismo condannano lo stile alla stupidità, dice Stendhal. L'orrore appassionato per la menzogna di Stato conferisce allo stile un continuo lampo d'intelligenza. Nella babele degli scritti che si riferiscono alla Cina, Leys occupa una situazione particolare e per molti intollerabile: egli si mantiene in disparte rispetto al politichese

dei manovali della politica incaricati della propaganda e anche rispetto alla volontà nevroticamente dimostrativa dei corifei occidentali; Leys appare come uno scrittore che si è smarrito tra i funzionari. Uno scrittore che si alza in piedi e insorge contro i funzionari del pensiero, della storia o della rivoluzione. Estremamente sensibile al pericolo che l'universalità, nella sua forma logica e politica, fa correre all'individuale, Leys confida nella sua soggettività - soggettività sostenuta dalla sua conoscenza della lingua e da una lunga esperienza della vita cinese - per aprirsi una via d'accesso irrimediabilmente chiusa per gli ideologi. Coltivando l'arte della lacuna, piuttosto che lasciarsi possedere dalla volontà di dire tutto, Leys ha scritto dei "Minima Moralia" esemplari, impregnati di una continua ironia contro la burocrazia cinese, così mortalmente noiosa. Spetta a noi scoprire l'architettura interna di questo trattato nascosto, che annoda e intreccia le sue sottili digressioni intorno a un tema dominante: l'intellettuale di fronte allo Stato o piuttosto contro lo Stato, tema sostenuto da una riflessione che mantiene un continuo stato d'allerta rispetto allo Stato totalitario, orizzonte politico del tempo presente.

In questo modo di procedere non c'è nulla di ingenuo o di spontaneo: ben lungi dall'essere il frutto di una felice ispirazione o di un futile desiderio di farsi notare, esso proviene da un atteggiamento meditato, da una riflessione molto coerente, storicamente e politicamente fondata sui rapporti tra l'intellettuale il potere. Hobbes, se da un lato ha enunciato l'essere dello Stato moderno, allo stesso tempo ha definito, non senza una intenzione provocatoria, il ruolo dell'intellettuale, al servizio di questa nuova macchina di oppressione: «Gli errori che nel precedente capitolo abbiamo sostenuto non essere compatibili con la quiete dello Stato, sono penetrati negli animi degli incolti, in parte dai pulpiti dei predicatori, in parte dalla conversazione quotidiana con persone che, per la consistenza del patrimonio familiare, si sono dedicate agli studi; e nell'animo di queste ultime, dai maestri della loro gioventù, nelle università pubbliche. Perciò, inversamente, se si vuole introdurre una dottrina sana si deve cominciare dalle università. Qui devono essere poste le basi della dottrina civile vera e veramente dimostrata; e i giovani,

dopo averla assimilata, potranno insegnarla privatamente e pubblicamente alla plebe. Questo lo faranno con tanto maggiore alacrità e impegno, quanto più saranno convinti della verità delle cose che insegnano e predicano» (2).

Poiché lo Stato è presente, massicciamente presente, non ci si può sottrarre alla nuova alternativa storica: essere a favore oppure essere contro il potere, servitore dello Stato o traditore dello Stato, funzionario o scrittore, poiché questa scelta influenza perfino lo stile. La grande Rivoluzione francese ha aggravato se non sconvolto i dati del problema, creando la nozione fino allora sconosciuta di «governo rivoluzionario», in cui alcuni, ad ogni nuova generazione di intellettuali, hanno creduto di trovare una via d'uscita insperata, per sfuggire a quell'alternativa così disperatamente obbligata. Come se scrivere per la rivoluzione potesse assolvere dal fatto di scrivere per il potere o il governo. In quel tempo, solo gli "Enragés" hanno osato criticare la mostruosità dell'accoppiamento tra Governo e Rivoluzione. Protesta storica fondamentale, di cui si percepisce un'eco nella irriverente domanda di Marx ai social-democratici tedeschi: che cos'è uno "Stato libero"? e in questo suo avvertimento rimasto senza effetto: «Non è unendo in mille modi la parola "Popolo" con la parola "Stato" che si avvanzerà di un passo verso la soluzione del problema».

Nel momento della rivoluzione, questa alternativa invece di sparire, di svanire come per incanto grazie alla formula magica del governo o dello Stato rivoluzionario, si cristallizza di colpo in una scelta ineluttabile, senza ritorno - momento privilegiato in cui anni di lotta si illuminano, prendono il loro volto definitivo per effetto di questo stimolo nuovo -: da un lato le acrobazie dialettiche, la menzogna organizzata, il servilismo, la produzione e la riproduzione di una nuova servitù, dall'altro la perseveranza, la fedeltà testarda, solitaria se necessario, al movimento della rivoluzione, che, nella sua stessa trama, nel suo slancio, comporta la distruzione e l'annientamento dello Stato, l'abolizione della divisione Servo-Padrone.

Secondo lo sguardo lucido di Lu Xun, dopo la vittoria della rivoluzione esistono due categorie di scrittori: quelli che si mettono a fare l'elogio della rivoluzione - «il loro elogio e la loro celebrazione della rivoluzione non sono altro che un

elogio dei detentori del potere; che rapporto può esserci ancora tra il potere e la rivoluzione?» - e quelli che, «forniti di antenne più sottili», non cessano perciò di essere insoddisfatti e di dire il loro scontento. Coscienze infelici, che andranno ad aumentare le fila degli irriducibili, dei martiri, dei suicidi, come Wang Shiwei, Hu Fang, Wu Han, Tang Tuo.

Così Leys, contro i dirigenti rivoluzionari, che, dopo la rivoluzione, proclamano la fine del tempo della critica, si schiera a fianco di Lu Xun, di George Orwell e riafferma la sua concezione dello scrittore come critico permanente del potere, quale che sia, compreso il «potere rivoluzionario». Questa affermazione è fondatrice, organicamente legata all'intenzione di Leys; dichiarazione di guerra contro Mao, essa contraddice risolutamente le dichiarazioni di quest'ultimo, che cerca continuamente di mettere in riga gli intellettuali. Leys si impadronisce del diritto di critica, che Mao ha negato e nega totalmente agli intellettuali cinesi. Contrariamente alle tesi del 1961 del «Grande Timoniere», il pamphlet e la satira sono più che mai attuali; per denunciare le menzogne consapevoli della propaganda maoista, accuratamente riprodotte dagli intellettuali malati di servilismo, il pamphlet è lo strumento ideale e "Ombres chinoises" è il pamphlet perfetto. In questo senso, la scrittura di Leys, che è una sorta di "epoche" permanente per operare un ritorno alle cose stesse, al di qua di ogni ideologia, è un atto antimaoista. Un atto di insurrezione, non contro una linea politica contingente, ma contro il sistema Mao. Perché si tratta di smontare gli ingranaggi di un vero e proprio sistema: il pensiero di Mao Zedong o il sistema antipensiero.

L'avvio di questa guerra contro lo spirito avvenne a Yenan, nei famosi "Interventi nelle discussioni sulla letteratura e sull'arte", luogo di una prima teorizzazione della necessità di addomesticare gli intellettuali. Ogni frase di questo testo, di cui alcuni ideologi occidentali sono tanto entusiasti, deve essere letto su uno sfondo di purghe politiche: esso è parte integrante del «movimento di rettificazione» e affatto contemporaneo a una vasta campagna di epurazione lanciata per consolidare definitivamente l'autorità di Mao Zedong nel partito. Il bilancio? Secondo Jacques Guillerma, sono state eliminate tra quarantamila e ottantamila persone, ci sono state

espulsioni ed esecuzioni capitali. Tale fu la «società fraterna» di Yen-an, cara al professor Chesneaux. Quest'ultimo può ignorare con disinvoltura sovrana l'ombra di Wang Shiwei, escluso dal partito nel 1942 e giustiziato nella primavera del 1947, tanto più che egli non ne conosceva nemmeno l'esistenza.

C'era già tutto nell'inizio di Yen-an. In nome dell'«utilitarismo proletario e rivoluzionario», sono enunciate le due domande centrali: chi servire? Come servire? Colui che alcuni intellettuali francesi considerano come il loro "maitre à penser" - o perché ha svelato la natura specifica della contraddizione marxista, o per la sua vena poetica e la sua calligrafia - assegna agli intellettuali, verso cui nutre una diffidenza costante, il compito di ripetere e riflettere il pensiero del padrone, e cioè di mettersi al servizio del partito e del suo leader supremo. Vero è che questi intellettuali francesi concepiscono solo un pensiero di scuola, la scuola come un mini-Stato e lo Stato come una immensa scuola, fedeli in questo all'ordine maoista, che, secondo Jean-Pierre Dieny, «tratta i bambini come uomini e gli uomini come bambini». Nell'universo maoista, destituito totalmente della sua funzione critica, l'intellettuale deve contribuire a imporre alle masse le dottrine salutari del nuovo Leviatano, aureolato dal nome di rivoluzione: «Nelle scuole e nei corsi destinati ai quadri in carica, i professori di filosofia non orientano gli allievi verso lo studio della logica della rivoluzione cinese, i professori di scienze economiche non li orientano verso lo studio delle caratteristiche dell'economia cinese, i professori di scienze politiche non li orientano verso lo studio della tattica della rivoluzione cinese, e i professori di scienze militari verso lo studio della strategia e della tattica che corrispondono alle condizioni specifiche della Cina, eccetera. Ne risulta la diffusione di molti errori e in tal modo si fanno molti danni. Quel che si è imparato a Yen-an non lo si sa più mettere in pratica a Foushien» (Mao, "Riformiamo i nostri studi", maggio 1941).

Inoltre, la politica culturale maoista rivela la tendenza incontenibile del sistema a perseverare nel suo essere. Impietosamente, l'ironia di Leys demolisce una alla volta le leggende di cui il maoismo fa mostra verso l'esterno: il mito

dell'antistalinismo, quello dell'alternarsi di periodi liberali e di fasi repressive, il mito del rinnovamento culturale. Attraverso le vicissitudini della politica maoista, non viene alla luce un rinascimento culturale, ma una desolazione abissale, da cui lo Stato-Moloch, rigenerandosi in ogni crisi, riemerge sempre più forte. Lo conferma il penetrante studio di Siwit Aray sui "Cento fiori" (3): una volta interrotta la «fioritura», raggelata da una repressione brutale di tutte le forze vive della critica, la legalità uscì dai suoi limiti e perfezionò il sistema della «rieducazione attraverso il lavoro», effettuò una sorta di «Balzo in avanti» per dar vita a un «Ordine, che non vuol lasciare nulla al di fuori dello spazio che esso circonda».

L'opera di Mao è una grande riduzione, una grande semplificazione in atto, più ancora, un terrificante e incessante lavoro di unificazione; un impulso divorante a ridurre il diverso, il multiplo, il non-Mao all'unità Mao. Niente sfugge, niente resiste a questa lunga marcia verso l'unidimensionalità maoista. Così, la riforma della scrittura è più distruttiva, secondo Leys, di cento o mille roghi di libri, poiché essa può rendere la totalità della cultura cinese intrasmissibile e illeggibile per tutte le future generazioni cinesi. Amari, terribilmente amari, sono i frutti della grande semplificazione.

Mao ha valorizzato lo stato di spoliazione dei Cinesi, fino al punto di scrivere: «Una pagina bianca è libera da ogni peso, essa si presta alla scrittura delle parole più nuove e più belle, alla pittura più nuova e più bella». Sembra in effetti che, prigioniero del fantasma della pagina bianca, Mao persegua inesorabilmente una politica della "tabula rasa", della terra bruciata, confondendo il punto di partenza col punto di arrivo. Mao lavora come un grande demolitore, non per liberare l'energia delle masse popolari angariate da secoli, ma per creare una sorta di grande deserto bianco, spazio politico vertiginoso, in cui possono realizzarsi all'infinito la riproduzione, la ripetizione, la duplicazione dell'immagine di Mao, degli slogan di Mao, del Mao Zedong pensiero. Essere la sola presenza. Al limite, la Cina appare come la superficie liscia di un immenso specchio, in cui viene a riflettersi e a riprendersi il volto pietrificato del padrone e maestro. Il deserto cinese, o la creazione di un nuovo spazio-tempo: lo spaziotempo Mao Zedong.

C'è vertigine e terrore nel riso di Leys. La leggerezza del tono non deve trarre in inganno; da "Ombres chinoises" emerge una tesi centrale: la messa in riga degli intellettuali, la loro degradazione a tecnici specializzati al servizio dello Stato «rivoluzionario» è solo la parte più visibile, più superficiale e più direttamente percepibile di un processo generalizzato di addomesticamento del pensiero, di ogni pensiero che, in quanto tale, cova la minaccia virtuale dell'eresia. Addomesticamento spietato, che nel suo stesso movimento accetta la struttura piramidale della società burocratica; partendo dalla cima, esso occupa gli strati intermedi per dispiegarsi e abbattersi sulle masse, come una schiacciante cappa di piombo: «Diviene presto evidente che questa gigantesca iniziativa di rimbecchimento del popolo più intelligente della terra, è animata, dietro la facciata farsesca, da un progetto di un rigore e di una coerenza terribili. Si tratta di anestetizzare l'intelligenza critica, di purgare i cervelli e di iniettare nei crani, opportunamente svuotati del loro contenuto, il cemento dell'ideologia ufficiale che, una volta colato e indurito, non lascerà più spazio all'ingresso di nessuna idea straniera e opporrà la sua massa compatta, amorfa ed ermetica a ogni operazione intellettuale di carattere autonomo o eterodosso» (4). Analista politico assai fine dei meccanismi del totalitarismo burocratico, Leys - attraverso il "perpetuum mobile" del regime maoista - designa lo strumento principale di questa tirannia, vale a dire la grande mistificazione della lotta di classe: «Alla lotta di classe "reale", che oppone in Cina i diretti ai dirigenti, la Propaganda ha sostituito la finzione di una lotta tra il 'proletariato e la borghesia' [...]. La lotta di classe, come l'intende il sistema maoista, e cioè la denuncia da parte delle masse dei colpevoli, che il Potere ha precedentemente ad esse indicato, costituisce la valvola di sicurezza del regime, la sua igiene di base, il salasso periodico che permette ad esso di evacuare gli umori tossici del suo organismo [...]. In effetti l'inganno è totale, perché la caratteristica del sistema burocratico è proprio l'assoluta intercambiabilità dei burocrati: nessuna sostituzione di personale potrà mai minimamente scalfire la natura del regime» (5).

Seguendo le strade indicate da Leys, si potrebbe definire in

modo preciso la specificità del maoismo, soprattutto l'onnipotenza e l'onnipresenza dell'ideologia, che costituisce uno dei segni più certi della non novità dell'ordine maoista, della continuità che esso instaura tra l'antico regime imperiale e la società nata dalla rivoluzione. Di questa influenza totale dello Stato, Leys mette in particolare rilievo il lavoro permanente compiuto sul linguaggio, la tendenza a trasformare il linguaggio «in una sorta di algebra arbitraria ed autonoma». Con la sua predilezione per le abbreviazioni cifrate, la fraseologia maoista produce due livelli di linguaggio: quello della sfera politica e quello della vita popolare effettiva - contrasto in cui si manifesta la scissione, la sfaldatura sintomatica dell'emancipazione politica e si rivela l'imperfezione propria di questa forma di emancipazione. Ciò che per Marx valeva per la «Questione ebraica», vale anche per la questione cinese: l'emancipazione politica non è la forma compiuta dell'emancipazione umana. Resta da interpretare la ricomparsa di questa scissione, il suo aggravarsi in un ordine burocratico, che si edifica sotto la maschera del socialismo. Bisognerebbe ancora interrogarsi sulla sorprendente insistenza della metafora medica nel pensiero maoista, come appare fin da Yen-an («L'argomentazione consiste soprattutto nello scuotere il malato gridandogli "Tu sei malato!" fino a farlo sudare dallo spavento, per poi dirgli con gentilezza di seguire una cura». Mao, "Contro lo stile stereotipato nel partito", 8 febbraio 1942) e come si rivela nello slogan «guarire la malattia per salvare l'uomo». Medicalizzazione del potere, che pone allo stesso tempo colui che lo detiene in una situazione totale di esteriorità, d'inaccessibile sovranità. Il padrone è allo stesso tempo legislatore, medico, pedagogo. Qui si svela l'ombra più grande, quella dei campi di lavoro, che resta sempre sullo sfondo della descrizione di Leys e definisce nella sua stessa essenza l'universo sociale maoista, universo con tre dimensioni principali: Stato, istituti di rieducazione, lavoro. Si capisce allora l'importanza della testimonianza di Jean Pasqualini, "Prisonnier de Mao" (6), per pensare la differenza tra il maoismo e lo stalinismo e vedere come la «persuasione» all'interno o all'esterno dei campi si trasformi, all'insaputa dei suoi agenti, in una vera e propria tecnologia del «materiale» uomo.

E' meglio lasciar perdere, a proposito di "Ombres chinoises", il trito ritornello sull'etnocentrismo. Leys cieco di fronte all'alterità cinese, all'originalità della via cinese? Superando ogni limite di ingenuità, tre pittoreschi devoti (7) di tale originalità - davvero unica! - sostengono che essa consiste nel fatto che diretti e dirigenti formano un solo e unico insieme. L'opera di Leys ha una forza fuori del comune, perché egli ha il coraggio di lasciare la parola ai cinesi eterodossi, la cui voce è stata soffocata o imbavagliata dal regime: essa è intollerabile, proprio perché osa denunciare la grande divisione dominanti/dominati.

- La voce perspicace di Wang Zunyi (professore alla Scuola Normale dello Shanxi): «L'origine dei tre mali (burocratismo, soggettivismo, settarismo) va ricercata nel Comitato Centrale del partito e nello stesso presidente Mao. [...] Domando al presidente Mao, io ti domando, presidente Mao, di scendere dal tuo trono e di immergerti nella campagna per renderti conto delle condizioni di vita dei contadini».

- La voce lucida degli autori del programma di «Guan-chang»: «Bisogna spostare il centro della nostra attenzione nella ricerca delle origini dei tre mali: e fare in modo che la gente sappia con chiarezza che il problema posto non riguarda solamente lo stile; è il sistema dello Stato ad essere messo in questione».

- La voce amara di un gruppo di studenti di primo anno del Dipartimento di storia dell'Università di Pechino: «Lo scopo della campagna di rettificazione del Partito comunista non era di eliminare i tre mali né di risolvere le contraddizioni in seno al popolo né di migliorare lo stile di lavoro, ma di acquisire un potere più grande, per regnare sul popolo cinese 'rimbecillito'. Non è evidente?» (8).

Questo libro è esemplare per ciò che dice e per ciò che realizza. Accettando il punto di vista di quella che Marx chiama «la vita popolare effettiva», esso vale come un'introduzione metodologica al viaggio in una società, che si richiama alla rivoluzione. Come non lasciarsi ingannare dalla nuova teatralità rivoluzionaria e come smascherare l'illusione storica del maoismo. "De te fabula narratur". La Cina è vicina. Di fronte alla Cina di Mao, gli intellettuali progressisti - che facciano mostra di un ritegno interrogativo all'interno del loro

«assenso» o che sprofondino decisamente nel servilismo apologetico - non hanno imparato e non hanno dimenticato niente, come gli "emigrés" alla fine della Rivoluzione francese. Maestri in materia, alcuni osano scrivere che la testimonianza di Pasqualini sui campi di lavoro non ha niente di terribile e dichiarano, senza vergognarsi, di vedere in essa nulla più che una interessante descrizione del sistema di rieducazione maoista (Fairbanks, Daubier). Da dove nasce, fino a dove può giungere questa cieca volontà di servire, di rendere accettabile l'inaccettabile?

Ma da dove viene l'ironia salutare di Leys? Essa procede dal «grande rifiuto» e da una volontà irremovibile di non-conciliazione, sia verso il Potere sia verso coloro che concorrono alla formazione di un tabù: ma è anche molto vicina all'ironia aggressiva, all'ironia regicida di coloro che stanno in basso, che egli chiama «gli umili, gli anonimi, i senza grado». Per un certo periodo essi si sottomettono, ma - per la loro distanza dal potere, la loro posizione emarginata, i senza-grado restano nondimeno potenzialmente liberi. Attraverso l'insolenza di Leys risuona «il grande lamento degli oppressi» e, più promettente, l'eco della sorda rivolta della base del popolo. I bruschi istanti di collera, i mille gesti furtivi, rapidi, di insofferenza contro il Potere, le battute oscene rivolte contro il presidente Mao: sono scintille d'insurrezione, frecce lanciate per sfasciare la sacra armatura del potere, mettere a nudo il corpo del tiranno e trafiggerlo. Qualcosa d'altro è in cammino; che si apra una breccia, che una crepa appaia, e un riso generale, sorto dal profondo dell'anima, saluterà una nuova alba.

Leys si collega alla grande tradizione di coloro che, per distoglierci dalla fascinazione del potere, hanno cura di ricordarci che - per quanto maestoso sia il tiranno - sempre «sul suo culo sta seduto».

Per Leys, non è più il momento di censurare gli abusi politici di un potere, che perde la sua capacità di controllo: ciò che è in questione è lo stesso sistema totalitario. Partecipando come Etienne Balasz e altri al movimento di riscoperta del politico, imposto dalla nascita generalizzata del totalitarismo burocratico, Leys pratica una scrittura irriverente e risolutamente libertaria. Attitudine libertaria tanto più marcata

e tanto più offensiva, perché invece di alimentarsi a una ripresa dell'ideologia anarchica, essa è generata spontaneamente dalla logica stessa della situazione storica. Il totalitarismo non è una verruca sul volto della storia, né una ruga che si possa cancellare a volontà; ormai è divenuto il volto stesso della storia, della nostra storia.

Da questa constatazione, che pone fine al quietismo nei confronti della politica, e fa sì che l'enigma della politica susciti inquietudine, emerge un po' dovunque nel mondo una interrogazione nuova sulle forme della libertà, a dispetto di tutte le macchine dell'oppressione. Leys non dispera dell'avvenire. I senza-grado hanno sepolto venti dinastie, sopravviveranno anche a questa: «Ne sanno talmente di più di coloro che li governano!».

E' vero. Quale popolo non ha finito per disprezzare le sue leggi e i suoi dèi?

Quando Roma finì, Roma era stoica, quando la Grecia finì, essa era filosofa, e in entrambi i casi "si rideva delle leggi, dei magistrati e degli dèi", osservava Saint-Just. Da qui la conclusione: «Oso prevedere che l'uomo dovrà prima o poi calpestare i suoi idoli».

Note

N. 1. S. Leys, "Ombres chinoises", UGE, Paris 1974.

N. 2. T. Hobbes, "De cive", Editori Riuniti, Roma 1979, p. 197.

N. 3. S. Aray, "Les Cent fleurs", Flammarion, Paris 1973.

N. 4. S. Leys, "Ombres chinoises", cit., p. 247.

N. 5. Ibid., p.p. 278-280.

N. 6. J. Pasqualini, "Prisonnier de Mao", Gallimard, Paris 1975.

N. 7. "Le Monde", 25 febbraio 1975.

N. 8. Citato da S. Aray, "Les Cent fleurs", cit., p.p. 150-154.

RIFLESSIONI SULLE DUE INTERPRETAZIONI DEL TOTALITARISMO DA PARTE DI CLAUDE LEFORT

E' bene interrogarsi sullo statuto paradossale del concetto di totalitarismo. In effetti, questo concetto non ha forse l'ambizione di designare, di definire la novità del nostro secolo, ciò che ne costituirebbe la specificità, e cioè la comparsa di una forma di dominio totale? In questo senso si tratta di una forma di dominio inedita, incomparabile, che in ragione del suo carattere incommensurabile sarebbe irriducibile ad altre forme di dominio apparse nella storia, che si tratti del dispotismo, della tirannia o del fascismo (ci sono infatti fascismi, che non sono necessariamente totalitari).

Così, in chi fa uso di questo termine si percepisce - nell'intenzione di mettere in rilievo i caratteri senza precedenti del totalitarismo - la volontà di non cedere al fascino della ripetizione, sostenuta dalla decisione critica di non nascondere la novità del totalitarismo, ricoprendola con denominazioni tradizionali. Duplice novità, si potrebbe dire: il totalitarismo è il «nuovo» del nostro secolo e in quanto tale ne è anche il cuore (Hannah Arendt); nella storia del dominio, esso dà vita a una forma radicalmente nuova, che mira addirittura a cancellare la condizione politica degli uomini. In tal senso, sia la fedeltà, la sensibilità all'esperienza del nuovo, sia la distanza critica rispetto alle denominazioni tradizionali, ci permettono di intuire la complessità del concetto di totalitarismo; la sua elaborazione implica una certa interpretazione della storia, del sociale-storico moderno e un pensiero riaffermato o reinventato del politico. Questa nuova concettualizzazione, per le sue stesse esigenze, mostra come non sia sufficiente registrare l'avvenimento e come occorra interrogarsi ulteriormente sulle rappresentazioni a partire dalle quali diviene possibile pensarlo, rendere conto della mutazione in cui consiste il fenomeno totalitario. Alla domanda: «Pourché

siamo autorizzati a parlare di totalitarismo?», Claude Lefort risponde: «Fermarsi ai tratti che appartengono alla dittatura, significa limitarsi alla superficialità di una descrizione empirica» (1). Paradossalmente, tuttavia, il termine totalitarismo è estremamente banalizzato, nonostante la concettualizzazione che esso esige e che resta da sviluppare - con tanta più accuratezza, in quanto essa non è unica, ma è diversificata in autori diversi o in uno stesso autore, variando le prospettive a cui fa riferimento.

«Termine usurato», constata Lefort, devalorizzato nella sua forza interpretativa. Il termine non finisce forse per evocare in modo equivoco ogni dittatura caratterizzata dalla concentrazione dei poteri e dalla soppressione delle libertà fondamentali? Banalizzazione ed equivoco, a causa dei quali le distinzioni si attenuano e le frontiere si confondono. Non si sente qualcuno parlare di «totalitarismo democratico» o di «democrazia totalitaria»? In tal modo, ci minaccia la celebre notte in cui tutte le vacche sono nere.

Stranamente, il processo al totalitarismo realizzato alla svolta degli anni 1970-1980 ha rafforzato la confusione. O perché questa denuncia serve a difendere i valori dell'Occidente e la democrazia come un regime istituito di diritti acquisiti; o perché il termine è stato associato a una denuncia della dominazione statale nel corso dei secoli, di cui totalitarismo e democrazia rappresenterebbero solo due forme di intensità variabile; o perché il processo al totalitarismo conduceva all'odio della politica, come se il totalitarismo ne costituisse in qualche modo l'eccesso. Di qui la osservazione disincantata di Lefort: «Coloro che hanno attaccato il totalitarismo, con una veemenza simmetrica alla cauta prudenza dei comunisti e dei socialisti, non hanno tentato di pensarlo» (2). Così si può legittimamente sospettare che dietro banalizzazione e confusione si nascondano una negazione del fenomeno e una resistenza alla concettualizzazione che esso richiede per essere pensato.

A rigore, si accetta a denti stretti di usare il termine, ma per negare ad esso immediatamente ogni contenuto preciso, ogni rigore critico e dunque anche la capacità di designare una mutazione politica fondamentale. Oppure - con una forma più sofisticata di resistenza - si trae pretesto dalla banalizzazione

del termine per ridurlo ad essa, abbandonarlo alla "doxa", opponendo le esigenze della scienza e di una concettualizzazione vera, che sarebbe al riparo dall'ideologia. Un atteggiamento simile, ad esempio, ha alimentato il rifiuto marxista nelle sue diverse forme. Di qui procede anche un'altra strategia. Volendo cogliere la novità del nostro secolo, non ci si rivolge dalla parte del totalitarismo, ma da quella della tecnica, pronti a fare dello

Stato totalitario un fenomeno collaterale. Questa resistenza deriva probabilmente da un attaccamento al progetto storico di emancipazione, di cui si riconoscono il fallimento presente, gli errori, ed anche le colpe, considerandoli, tuttavia, solo contingenti: senza voler interrogare i punti ciechi e pensare che - sotto il nome di socialismo, nel solco delle rivoluzioni operaie e contadine - un sistema oppressivo senza precedenti è comparso nella storia; senza voler ricercare all'interno stesso del progetto le origini di questa inversione mostruosa. Così, alla fine, si rifiuta il termine, col pretesto che il concetto di totalitarismo sarebbe troppo sommario, mal costruito, quasi che fosse contaminato dal suo oggetto. Oppure, al contrario, ci si impadronisce di esso, e al di fuori di ogni concettualizzazione lo si usa come una sorta di respingente, che permette di giustificare l'ordine stabilito e di discreditarlo in anticipo l'invenzione di una nuova forma di emancipazione. Gli stessi per cui il termine è divenuto una moda, si sono mai interrogati sul suo reale significato? Coloro che reagiscono in un senso o nell'altro, sono andati a vedere che cosa esso vuol dire veramente? Senza voler insistere sulla loro miopia, si sono dati il tempo di confrontare le singole concezioni del totalitarismo, quella di Raymond Aron, di Carl Friedrich, di Hannah Arendt, dei teorici della Scuola di Francoforte, di Claude Lefort? Hanno cercato di distinguere tra una critica liberale, repubblicana, libertaria del totalitarismo, hanno almeno il sospetto dell'esistenza di queste differenze?

Per tali motivi, di fronte a questo paradosso, a questa confusione, è necessario restituire tutto il suo spessore filosofico al termine totalitarismo, che non è solo un termine d'opinione, ma il frutto di una paziente elaborazione critica. Per ottenere questo risultato, la strada migliore è quella di ripercorrere il cammino di un autore - si tratta di Claude Lefort

-, che non ha mai cessato di interrogarsi in modi diversi sul totalitarismo, di analizzare il fatto totalitario, combattendo allo stesso tempo contro la banalizzazione e l'equivoco; egli è infatti convinto che il totalitarismo, forma inedita di dominio, mirava alla distruzione del legame umano, del legame tra gli uomini e di quello tra gli uomini e l'umanità. Si tratta di un pensiero difficile sul totalitarismo, un cammino tanto più complesso e fecondo, perché comprende - a mio avviso - se non proprio due teorie, quanto meno due stadi o piuttosto due costellazioni differenti di teorizzazione. Forse proprio nell'evoluzione che porta dall'una all'altra si può percepire nel modo migliore il movimento ripetuto dall'opinione alla verità, ogni volta in un orizzonte diverso.

Seguendo questo itinerario, ho di mira soprattutto due obiettivi.

- Innanzitutto esplorare, esplicitare, spiegare i presupposti teorici e le articolazioni concettuali, che producono o accompagnano l'elaborazione del concetto di totalitarismo. Se ammettiamo che esistono due interpretazioni, dovrò descrivere gli scenari teorici di ciascuna di esse, interrogandomi sugli spostamenti, le inflessioni diverse o le eventuali riprese di un tema. E' lecito presumere che ci siano molti elementi da considerare, perché la prima costellazione prese forma all'interno del marxismo, un marxismo autentico nella sua fedeltà all'ispirazione critica di Marx, e la seconda al di fuori del marxismo, in un movimento di riscoperta del politico, che potremmo definire machiavelliano.

- Poi occorre misurare la posta in gioco, e cioè circoscrivere gli orizzonti teorici e pratici, in cui si iscrive ciascuna delle due costellazioni. Ancora una volta, è lecito attendersi uno scarto sensibile tra un'interpretazione critica del totalitarismo pensata nella prospettiva del comunismo - o più esattamente della socializzazione compiuta - e una interpretazione che si pone il compito di radicalizzare la critica, rielaborandola nella prospettiva non tanto della democrazia, quanto della rivoluzione democratica.

A più riprese, Lefort ha descritto egli stesso il suo itinerario, insistendo ogni volta sulla svolta all'inizio degli anni Sessanta, che ha seguito la rottura con "Socialisme ou Barbarie", avvenuta nel 1958. Non si fa mai parola di una nuova

concettualizzazione del totalitarismo. Piuttosto che appesantire la riflessione con la questione della continuità o discontinuità del suo pensiero, sarà per me sufficiente constatare la persistenza della critica del totalitarismo e allo stesso tempo gli spostamenti teorici; basterà riferirsi a questa frase di Lefort: «Le mie vecchie analisi mi hanno dato la possibilità di superare i loro limiti» (3).

Aggiungerò che la questione del totalitarismo e della sua concettualizzazione critica è un osservatorio eccellente per comprendere questo itinerario. Possiamo forse sottoscrivere l'osservazione di un interprete, a proposito dell'ultima opera di Lefort, "Écrire: à l'épreuve du politique", secondo la quale egli avrebbe progredito dalla sua originaria tradizione di pensiero, la fenomenologia, verso la tradizione criticista? Per quanto mi riguarda, - aiutato in questo dalla stessa questione del totalitarismo -preferisco impegnarmi a ricostruire un percorso di pensiero politico e allo stesso tempo filosofico; di esso si può dire che, prendendo origine dalla critica alle analisi di Trockij sull'URSS, si conclude in una riscoperta di Machiavelli, nel segno di una divisione originaria del sociale e del rapporto della legge con il desiderio di libertà, sempre indomabile.

Dunque, due stadi di concettualizzazione.

- La prima costellazione comprende soprattutto il saggio: «Le totalitarisme sans Stalin» ("Socialisme ou Barbarie", 14, luglio-settembre 1956), di poco precedente alla rivoluzione ungherese. Un certo numero di testi gravita intorno a questo saggio fondamentale, perché esso sintetizza la problematica di questo periodo - quella di un marxismo antiburocratico. Questa prima serie di scritti si può inserire fra «La contradiction de Trotski et le problème révolutionnaire» ("Les temps modernes", dicembre 1948-gennaio 1949) e «Qu'est-ce que la bureaucratie?» ("Arguments", 17, 1960), che per ammissione dello stesso Lefort rappresenta una svolta nel suo itinerario di pensiero.

- La seconda costellazione si compone di una serie di testi molto più recenti, inaugurata da "Un Homme en trop", pubblicato nel 1976. Bisogna notare, infatti, che tra il 1960 e il 1976, a parte l'articolo relativo all'ideologia, nessun testo si occupa del totalitarismo, come se, fino a quest'ultima data, si trattasse di una questione in certo modo risolta. Un buon

numero di testi appare tra il 1976 e il 1980 ("cinque", per l'esattezza) motivati dagli avvenimenti in Polonia e dall'arrivo della sinistra al potere, testi ripresi nell'"Invention démocratique" pubblicata nel 1981, col sottotitolo "Les limites de la domination totalitaire". Aggiungiamo il saggio interpretativo dedicato a George Orwell, «Le corps interposé» ("Passé Présent", 3, 1984).

- Per comprendere nel modo migliore il passaggio dall'una all'altra costellazione, l'interprete dispone di buoni strumenti, perché Lefort ha pubblicato alcuni testi di «autoanalisi», in cui ha cercato egli stesso di riflettere sul proprio cammino, cercando di segnalare i punti di rottura e il sorgere di forme nuove di interrogazione. Ricordiamo la postfazione agli "Éléments d'une critique de la bureaucratie" del 1971, ripresa nel 1979 nella seconda edizione, col titolo «Le nouveau et l'attrait de la répétition»; l'intervista concessa ad "Anti-mythes" (14, aprile 1975); la prefazione alla nuova edizione degli "Éléments d'une critique de la bureaucratie" (1979); «L'image du corps et le totalitarisme» ("Confrontations", 1979); «Philosophe?» (1985); tutto sullo sfondo del grande libro "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel" (1972).

1. TOTALITARISMO, BUROCRAZIA, RIVOLUZIONE.

E' noto (ma lo è poi davvero?) come il progetto di "Socialisme ou Barbarie" sia inizialmente sorto da una critica delle tesi di Trockij enunciate nella "Rivoluzione tradita" sulla natura sociale dell'URSS; esse costituivano la base dell'«opposizione di sinistra» e poi della Quarta Internazionale. Secondo queste posizioni, l'URSS era uno «Stato operaio degenerato», cioè basato da un punto di vista socioeconomico su fondamenta socialiste; il suo apparato politico sarebbe però stato confiscato da una «casta parassitaria», la burocrazia, che avrebbe dominato il proletariato. Da qui la degenerazione del sistema. Da un punto di vista pratico, la conseguenza di queste posizioni era che non si trattava di fare una rivoluzione sociale, ma una rivoluzione politica, destinata a liberare il proletariato dal dominio burocratico.

L'intervento di "Socialisme ou Barbarie" riguardava soprattutto quattro punti:

- la contestazione della tesi sui fondamenti socialisti dell'URSS. Partendo dalla distinzione essenziale tra regime giuridico della proprietà e rapporti di produzione, Cornelius Castoriadis, in un articolo germinale - «Les rapports de production en URSS» (4) -mostrava come la nuova formazione sociale apparsa in URSS non fosse né un socialismo, né un ritorno al capitalismo classico, ma un capitalismo burocratico, che generava una nuova divisione sociale tra dirigenti ed esecutori;

- la critica dell'identificazione della burocrazia come casta parassitaria. La costituzione di questa nuova società, capitalismo di Stato secondo Lefort, andava di pari passo con la formazione della burocrazia come nuova classe sociale dominante. In rapporto al marxismo, restava da risolvere in questa prospettiva la questione della genesi di questa classe e del terreno in cui compare;

- la contestazione del progetto pratico. Non si trattava più di rovesciare con una rivoluzione puramente politica la casta parassitaria che sarebbe la burocrazia, ma di effettuare una vera rivoluzione sociale, destinata a distruggere questa nuova classe dominante e ad abolire la nuova divisione dirigenti/esecutori;

- la critica, infine, della definizione del totalitarismo come regime politico proprio della burocrazia in quanto casta parassitaria. Lo stesso orientamento di pensiero, che portava all'ipotesi eterodossa secondo cui, nel solco delle rivoluzioni operaie e contadine, non appariva la società senza classi annunciata da Marx, ma una nuova forma di divisione sociale "sui generis", giungeva alla conclusione che il totalitarismo è la modalità politica che meglio converrebbe a questa nuova forma di società.

Nel quadro dunque di una riflessione sulla natura sociale dell'URSS e di una reinterpretazione del progetto rivoluzionario in rapporto alla natura della produzione moderna, Lefort si pone il compito di pensare il totalitarismo nel gruppo di "Socialisme ou Barbarie". Ritorniamo al testo del 1956, «Le totalitarisme sans Stalin». Il pensiero di questo saggio muove da una definizione "minimale" del fenomeno

totalitario a una definizione "massimale"; si può presumere che essa annulli le definizioni precedenti, perché le include e perché prova, con la sua stessa esistenza, che fermarsi a una definizione "minimale" ha il difetto di spingere l'interprete a prendere la parte per il tutto.

Secondo una prima definizione, che ha innanzitutto il significato critico di rifiutare la pseudospiegazione dello stalinismo riducendolo al culto della personalità, il totalitarismo designerebbe una forma di potere, che si distingue per tre caratteristiche:

- la concentrazione di tutte le funzioni, politiche, economiche, sociali, giudiziarie, culturali, eccetera in una sola autorità;
- l'imposizione a tutte le attività di un modello dominante, sotto il controllo della direzione centrale;
- il controllo degli individui e dei gruppi attraverso l'eliminazione fisica di tutte le forme di opposizione.

A dire il vero, cioè che è stato indicato come un «insieme di caratteristiche» ha una tale estensione, che forma un vero e proprio sistema; così, fin dall'inizio dell'analisi, si afferma «che è a rigore assurdo separare l'attività politica dalla vita sociale totale» (5). E molto presto appare nel testo «l'idea di società totalitaria».

Ma l'interpretazione del totalitarismo come «fenomeno sociale totale» non deve occultare la funzione specifica, che nella sua costituzione gioca un'istanza propriamente politica, e cioè il partito. Ne deriva una seconda definizione, che insiste sulla relazione essenziale tra lo stalinismo e il partito totalitario: «Esso [lo stalinismo] si confonde con l'avvento del partito totalitario», scrive Lefort. E' dunque all'interno del partito che si realizza la concentrazione di tutti i poteri, messa in rilievo nella prima definizione, una concentrazione tale, che è legittimo parlare di una identificazione del partito con lo Stato, o anche della nascita del partito-Stato. E' questa la nuova forma che domina tutte le istituzioni e si sviluppa al di fuori di ogni controllo. Facciamo attenzione a non semplificare questa tesi. Lefort naviga con precauzione, tra due scogli potremmo dire, il «politicismo» da un lato, l'economicismo dall'altro. Si tiene lontano dal politicismo; se l'interprete del «Totalitarisme sans Stalin» può scrivere a proposito del partito

totalitario: «Questo apparato politico si subordina allora direttamente l'apparato di produzione» (6), egli si preoccupa subito di aggiungere che questa istituzione politica non è un "deus ex machina", che plasmerebbe la realtà storica in una sorta di vacuità sociale. L'apparato politico del partito può subordinarsi direttamente l'apparato di produzione, nella misura in cui la natura della produzione moderna - la sua tendenza alla concentrazione - evoca e suscita un tale apparato politico.

Lefort resta lontano anche dall'economicismo, tuttavia: questa correlazione tra il partito e la produzione moderna non è una determinazione. Il partito non determina la produzione moderna, più di quanto la produzione non determini l'esistenza e la forma del partito. Contrario alla tesi del partito-effetto o del partito-riflesso, l'interprete critica la riduzione del partito a semplice strumento dell'apparato di produzione moderno. «Né demiurgo - l'errore del politicismo - né strumento - l'errore dell'economicismo - il partito deve essere considerato come realtà sociale» (7). Ciò vuol dire che l'immaginazione sociologica deve saper preservare lo spazio di una "scelta sociale", scelta di abolire le contraddizioni del prestalinismo tra i mezzi utilizzati e i fini invocati, scelta di una certa istituzione del sociale. Preoccupato di restituire il suo ruolo alla nozione di "atto", Lefort vede nel partito totalitario «un ambito all'interno del quale si impongono simultaneamente i bisogni di una nuova gestione economica e si elaborano attivamente le soluzioni storiche» (8). Questa concezione del partito come «realtà sociale» apre la via a una definizione massimale del totalitarismo. In effetti, se l'interprete volge la sua attenzione verso la "funzione storica" del totalitarismo, le definizioni fin qui proposte - il regime politico, l'intervento di un partito di stile nuovo - si rivelano del tutto insufficienti, perché gravemente riduttive. Occorre riconoscere nello stalinismo l'agente di un formidabile sconvolgimento sociale, che pratica una duplice esclusione dal potere e dal controllo sociale, da una parte contro i vecchi padroni della produzione, dall'altra nei confronti del proletariato. Parallelamente a questa espropriazione, si realizza la costituzione di una nuova classe dominante, che si concentra nei compiti di direzione della nuova società. Questo è l'apporto della definizione

massimale: il totalitarismo corrisponde all'emergenza storica di una nuova forma di società - la società totalitaria come formazione sociale "sui generis" -; l'essenza del totalitarismo è un modo di socializzazione originale, inedito, in rapporto con la struttura della produzione moderna e capace di instaurare una nuova divisione sociale, sotto la maschera di una negazione della divisione. Tre caratteri definiscono il modo di socializzazione totalitario: una tendenza all'integrazione sociale assoluta; l'imposizione di un sistema normativo egemonico; una società di costrizione totale (9). Piuttosto che annullare le definizioni precedenti, la definizione massimale esercita un effetto critico ritornando su ciascuna di esse. Così, non si può certo limitare il totalitarismo a una forma di regime politico, perché in quanto modo di socializzazione esso produce un paradosso specifico della politica totalitaria: pur manifestandosi attraverso una politicizzazione estrema di tutte le sfere sociali - di qui «l'accusa di una mostruosa escrescenza del potere politico» - esso si conclude nella scomparsa del politico, in quanto sfera separata. Allo stesso tempo, per quanto riguarda il partito, definire il totalitarismo come un modo di socializzazione richiede di pensare l'eterogeneità del partito totalitario in rapporto alle altre forme di partito apparse nella modernità.

La complessità e la «struttura a matrioska» di questa teorizzazione mostrano sufficientemente che non si può pensare rigorosamente il totalitarismo, senza pretendere di trovare una determinazione in ultima istanza, se non tessendo e incrociando continuamente tre fili: quello del capitalismo di Stato, quello del partito totalitario e quello della burocrazia, cercando di comprendere le interrelazioni tra queste tre dimensioni, il gioco incrociato delle loro logiche interne.

Ci si può legittimamente interrogare sulle ragioni che hanno spinto Lefort a effettuare il passaggio dalla prima alla seconda costellazione. Passaggio non significa abbandono. Non c'è dubbio che per il teorico del 1981 il fatto totalitario è sempre e massicciamente presente, richiede sempre interpretazione e per riconoscerlo nella sua specificità bisogna lottare contro molteplici ostacoli: «l'utopia trockista», il negazionismo dei diversi partiti comunisti - si ricordi la celebre frase: «il cosiddetto fenomeno totalitario» - e la cecità dei

socialisti, incapaci di produrre un'analisi minimamente coerente. Questa perseveranza nella critica si accompagna tuttavia a un cambiamento dell'atteggiamento intellettuale e dell'orizzonte politico. All'inizio degli anni '60, Lefort rimette in questione l'idea stessa di rivoluzione. Essa non è forse un'illusione, che si fonda sulla credenza nell'avvento di una rottura radicale tra il passato e il futuro, un momento assoluto e privilegiato, in cui si svelerebbe il senso della storia? Questa critica del monismo va di pari passo col rifiuto di richiudere tutta la storia nei limiti di una singola classe. Rottura evidente con la concezione marxista della classe operaia, secondo cui questa classe sarebbe l'agente storico che, concentrando e condensando tutte le alienazioni, sarebbe capace attraversando l'alienazione totale di accedere - e di far accedere l'umanità - a una liberazione radicale. Allo stesso tempo Lefort, nel suo confronto con Castoriadis, approfondisce la critica dell'idea di direzione rivoluzionaria e si sforza di mettere in luce l'insieme di rappresentazioni ad essa collegate, soprattutto quella di organizzazione. Allo stesso tempo, infine, egli rompe con la credenza in una formula generale di organizzazione della società, in una «soluzione», che alimenterebbe - comunque sia - l'idea di un controllo sul sociale: sociale che viene concepito come una materia da organizzare, da plasmare o da produrre.

Ben lungi dall'abbandonare la critica della burocrazia, Lefort vuole piuttosto approfondirla, mettendo in luce tutte le rappresentazioni politiche, che alimentano questa nuova forma di dominio. Da questo insieme di considerazioni critiche, non si dovrebbe tuttavia dedurre la tesi che la rivoluzione condurrebbe necessariamente al totalitarismo - Lefort lascia questa semplificazione ai battistrada. Il suo lavoro critico è ben più serio e sottile: a dire il vero, piuttosto che condannare per sempre l'idea di rivoluzione, si tratta di pluralizzarla e di ritrovare allo stesso tempo, in altre forme, l'esigenza di autonomia, distrutta dall'imposizione del modello bolscevico. Con lo stesso movimento di pensiero con cui si orienta verso una critica democratica, di ispirazione libertaria, dei progetti moderni di emancipazione, Lefort intende reperire i luoghi di contatto possibile - e dunque di slittamento - tra alcune rappresentazioni rivoluzionarie e l'esperienza totalitaria. Si può comprendere meglio questa contiguità paradossale, che non è

un destino, ma un fenomeno sociale, ritornando per un momento alla visione del totalitarismo proposta nel testo del 1956. La forza e l'originalità dell'analisi di Lefort, consistono nel fatto che egli pensa la totalità dal punto di vista del comunismo, anzi nel confronto col comunismo. Invece di fare del totalitarismo una figura del dominio, che rinvierebbe a motivazioni psicologiche, o agli effetti della tecnica, Lefort scorge in esso una forma di socializzazione sui generis, di cui si può comprendere l'essenza o la logica interna solo nel rapporto che esso ha col comunismo. Egli scrive: «Esso [il totalitarismo] è, si può dire, l'inverso del comunismo. E' il travestimento della totalità effettiva» (10). Formula felice, che si può confrontare con quella di Max Horkheimer nello «Stato autoritario» (1942): «Il capitalismo di Stato somiglia talvolta a una parodia della società senza classi» (11). Travestimento, parodia del comunismo, significa che nel totalitarismo ci sono due movimenti inestricabilmente connessi, socializzazione e degradazione, fallimento della socializzazione, nella misura stessa in cui questo movimento verso la socializzazione si scontra con una nuova divisione capitale/lavoro, contro la logica implacabile di una nuova società di sfruttamento. Seguiamo l'analisi da vicino: la socializzazione si degrada in uniformizzazione delle credenze e delle attività, la creazione collettiva in passività e conformismo, la ricerca dell'universalità negli stereotipi dei valori dominanti. Cercando d'altra parte di svelare «le esigenze positive a cui intende rispondere il totalitarismo», Lefort accede a una forma superiore di critica, che supera di gran lunga la tesi della menzogna o della manipolazione strumentale, per accogliere quella dell'"illusione" e dar conto della sua genesi; occorre ammettere che i dominati, per quanto ciò possa apparire sorprendente a un razionalismo politico ristretto, sono coinvolti nell'illusione totalitaria. Questa è dunque, secondo Lefort, la funzione radicalmente nuova del partito. Esso è l'agente del travestimento. Ad esso spetta di riprendere le grandi parole d'ordine del comunismo, come progetto storico di riappropriazione della comunità umana, ad esso spetta di enunciare il progetto di abolire tutte le separazioni caratteristiche del mondo borghese - separazione fra città e campagna, lavoro intellettuale e manuale, vita dello Stato e

quotidianità, eccetera; abolirle, o piuttosto far mostra di abolirle, perché appena abolite queste separazioni si reinstaurano e si affermano, di fronte ai membri della nuova società totalitaria, come altrettante potenze, che restano loro estranee. Quanto all'origine di questo travestimento, sembra che la società totalitaria, grazie alla mediazione del partito, si costituisca "prima" della rivoluzione (la vera rivoluzione sociale antiburocratica, che distruggerebbe la nuova divisione dirigenti/esecutori, denunciata fin dal 1917 da molti gruppi, come "Opposizione operaia"), facendo invece mostra di costituirsi "dopo" la rivoluzione; il regime totalitario sfrutta continuamente questo inganno, che mantiene la confusione tra la rivoluzione "fatta", quella della burocrazia, e quella che resta da fare, la rivoluzione del proletariato. In questa prospettiva, in presenza di una tale matrice e nodo di confusioni, si comprende meglio l'economia del Terrore; di fronte a ciò che non si può superare "entro la situazione esistente" del nuovo sfruttamento, esso cerca di confondere il "prima" e il "dopo" invocando la fase di transizione, generando la confusione tra la logica di una società reazionaria su tutti i piani e quella di una società rivoluzionaria "in statu nascendi". In questo senso, il Terrore funziona come un sostituto di ciò che potrebbe essere la spontaneità collettiva di una società, che si costituisse nell'esperienza di una rivoluzione autentica: una rivoluzione che, distruggendo ogni nuova forma di divisione sociale, farebbe accedere all'autonomia coloro che ad essa prendono parte. Questa maschera di comunismo, attraverso il velo dell'illusione, è il segreto del fascino formidabile, innegabile, che la nuova società esercita su migliaia di coscienze percorse dal desiderio di rivoluzione, desiderio di superare la scissione, come se il desiderio di rivoluzione si congiungesse in questo nuovo universale concreto al «bisogno di filosofia».

Mettendo in luce questa tesi del "travestimento", possiamo inoltre circoscrivere nel modo migliore il nucleo essenziale del passaggio tra le due interpretazioni del totalitarismo.

Come appare in modo evidente nel 1956, la denuncia della parodia genera quasi necessariamente l'esigenza della verità, la rivendicazione di una vera socializzazione, e cioè del socialismo, definito come gestione collettiva dei mezzi di produzione. Quando si abbandona la coppia parodia/verità, il

sospetto si sposta immediatamente altrove. Se dunque nel 1956 si trattava di criticare "il modo di realizzazione del progetto" - l'esercizio burocratico della socializzazione e la sua confisca a vantaggio di una nuova classe dominante - successivamente viene criticato e respinto lo "stesso progetto" di socializzazione, perché esso sarebbe responsabile della cancellazione delle differenze tra società civile e Stato e dunque di ogni divisione interna della società. Ormai non si tratta più di distinguere tra una socializzazione autentica e un simulacro di socializzazione, ma di prendere le distanze da ogni volontà di abolire o di superare le diverse separazioni manifestate dal sociale, di abbandonare l'illusione di un compimento del sociale. Ritornando sulla rottura con "Socialisme ou Barbarie", Lefort scrive nel 1979: «Quanto all'idea di una unificazione imminente di tutte le pratiche, di una socializzazione compiuta, io ritengo che essa conservasse il mito di una indivisione, di una omogeneizzazione, di una trasparenza a se stessa della società: il totalitarismo ha mostrato i disastri di questa concezione, pretendendo di iscriverla nella realtà» (12). Questa riscoperta, questa rivalorizzazione della separazione interna al sociale, non significa affatto il ritorno alla separazione società civile/Stato, propria del capitalismo borghese e del liberalismo, ma la riconsiderazione di questa separazione e di quella fra le differenti sfere del sociale - politica, economica, giuridica, culturale, eccetera -, nel modo in cui esse si manifestano e si dispiegano all'interno dell'universo democratico. La modernità non è univocamente capitalista, ma è anche profondamente plasmata dalla rivoluzione democratica, che realizza - senza fissarla in istituzioni rigide - una differenziazione delle sfere del sociale, irriducibile allo stato di fatto del capitalismo. A sostegno di questo modo di pensare, è continuamente affermata l'autonomia della democrazia, in quanto modo di socializzazione originale; ciò significa considerare illegittimo il tentativo di ridurre la storia della democrazia a quella del capitalismo, mentre invece la borghesia non ha mai smesso di lottare contro gli effetti della società che essa ha contribuito a creare. In breve, si tratta di distruggere l'espressione «democrazia borghese», di farla esplodere rinviando ciascuno dei due termini verso una storia propria e abbastanza

complessa, perché essi possano incrociarsi senza confondersi.

L'orizzonte politico di Lefort è dunque completamente mutato: la critica non viene più enunciata dal punto di vista del comunismo in quanto riappropriazione della comunità umana, ma dal punto di vista della democrazia, o più esattamente della rivoluzione democratica.

Accade la stessa cosa per modifiche concettuali, che si osservano a due livelli.

- Allontanamento rispetto al comunismo, ma anche riguardo al marxismo. Questa nuova teorizzazione del totalitarismo si fonda su una riscoperta filosoficamente fondata del politico, apertamente rivendicata (benché non si possa parlare di una sottovalutazione del politico nella prima teorizzazione, vista l'importanza accordata al partito), in rapporto con la divisione originaria del sociale. Allontanamento dal marxismo, a cui si rimprovera - da un lato - di aver pensato al politico solo come a un elemento derivato, nonostante ogni volontà di introdurre mediazioni nella considerazione dell'ambito sociale-storico; dall'altro, di aver pensato il conflitto, spesso ridotto a una dimensione puramente empirica, come qualcosa di storicamente provvisorio. Il conflitto attribuito alle società classiste, non era forse destinato, nella prospettiva marxiana, a dissolversi nella società senza classi?

- Cambiamento d'oggetto, si potrebbe dire: la nuova critica del totalitarismo, cioè l'ipotesi dell'immagine del corpo quale appare nel 1976 in "Un Homme en trop" e si sviluppa pienamente nel testo del 1979, ipotesi di origine assai complessa, cerca di rispondere alla questione fenomenologica del "come". Come si manifesta nel totalitarismo, come si presenta una logica dell'indivisione? Per quali vie, con quali rappresentazioni, si cerca di rispondere ad essa? Qual è la sua matrice?

Per rendere conto della seconda teorizzazione, è meglio non precipitarsi subito sull'ipotesi dell'immagine del corpo, ma fermarsi sulle considerazioni che la rendono possibile, e cioè la questione della divisione originaria del sociale.

2. MOMENTO MACHIAVELLIANO E CRITICA DEL TOTALITARISMO.

Come dobbiamo intendere la scelta di porre questa seconda critica del totalitarismo sotto l'insegna del «momento machiavelliano»? Evidentemente questa espressione rinvia all'opera magistrale di John Greville Agard Pocock, "Il momento machiavelliano" (13), che partendo dalla risorgenza del repubblicanesimo in Italia, delinea una tradizione filosofica e politica, che va dall'umanesimo civico fiorentino fino alla fondazione della Repubblica americana. A mio avviso, il ricorso a questa singolare costellazione è giustificato, se accettiamo l'ipotesi di una trasposizione nel nostro tempo del momento machiavelliano. Ricordiamone gli elementi costitutivi, per meglio individuarne le caratteristiche.

- Alla rivalutazione della "vita activa" operata dagli umanisti, contro il privilegio cristiano accordato alla "vita contemplativa", corrisponderebbe la riscoperta della politica, contro la riduzione o la negazione marxista del politico: che era pensato come un elemento secondario e derivato rispetto alla struttura economica.

- Al rinnovamento dell'ideale repubblicano, che opponeva la forma repubblica alla forma impero, corrisponderebbe la rivalutazione della rivoluzione democratica come costitutiva del mondo moderno e la riformulazione del progetto democratico a partire dall'opposizione tra democrazia e totalitarismo (opposizione che può ricevere interpretazioni diverse).

- Alla lotta dei repubblicani contro l'escatologia cristiana, con la mira di creare un ordine umano - la repubblica - capace di mettersi alla prova nella finitudine temporale, corrisponderebbe infine la determinazione - da parte dei pensatori del politico - di respingere lo storicismo marxista, per riscoprire il senso della "praxis", il tempo dell'agire politico.

Questa trasposizione è confortata da un'ipotesi supplementare: all'interno della nostra modernità politica, almeno per quanto riguarda il pensiero del politico, agirebbe un destino specifico della filosofia politica, dono e fardello allo stesso tempo; esso spingerebbe coloro che pongono la questione del politico a riscoprire Machiavelli, o più

esattamente a intraprendere un cammino, che li porta da una critica di Marx e del marxismo a una rilettura attualizzata di Machiavelli, una rilettura per il tempo presente. Si apre così un itinerario complesso da Marx a Machiavelli e da Machiavelli a noi: alcuni autori sembrano giunti alla conclusione che quanto avevano cercato in Marx, spinti dalla loro passione per il politico - un pensiero del conflitto attraverso la teoria della lotta di classe, una determinazione del campo politico come luogo d'emergenza della libertà - si trova in forma assai più radicale in Machiavelli; in effetti, per quest'ultimo la questione politica non era destinata a dissolversi con l'avvento di una società senza classi, ma era posta, pensata come consustanziale alla «condizione umana». Sono stati numerosi coloro che hanno compiuto questo percorso. Certamente Simone Weil, quando scrive "Oppressione e libertà", Hannah Arendt, che più volte nel suo insegnamento ha analizzato i rapporti tra Marx e Machiavelli, Maurice Merleau-Ponty, che alimenta in un dialogo continuamente ripreso con Machiavelli il dubbio destato in lui dalla condizione politica dell'uomo; Lefort, infine e soprattutto, in cui si possono seguire le differenti tappe di questo percorso.

In quest'ultimo caso, di quale Machiavelli si tratta? Osserviamo come in Lefort il movimento generale prima descritto, sia ancor più accentuato, più fondato che in altri - perché la relazione critica a Marx è esplicitamente ammessa -; tuttavia, è bene precisare che per lui non si tratta tanto di orientarsi prioritariamente verso il repubblicanesimo attraverso Machiavelli - tendenza che si può attribuire a Pocock e a Quentin Skinner -, quanto di mostrare come il nome di Machiavelli designi soprattutto la divisione originaria del sociale. Per un pensiero postmarxista, l'importanza di Machiavelli non consiste nella sua scelta della repubblica - dove sarebbe in tal caso la sua valenza critica in rapporto a Marx? -, ma nel legame che egli stabilisce tra la divisione e l'istituzione politica. Così, nel "Travail de l'oeuvre. Machiavel", interpretando Machiavelli e soprattutto il capitolo 9 del "Principe" e il capitolo 4 dei "Discorsi", Lefort insiste sulla divisione del desiderio all'interno della città; dal lato dei grandi il desiderio di opprimere, di comandare, dal lato del popolo, il desiderio di non essere comandato, di non essere

oppresso dai grandi, in breve il desiderio di libertà: «Si deve infatti convenire che l'ordine della Città richiede l'espansione del desiderio degli uomini, in un doppio movimento, in cui esso si oppone a se stesso; che quest'ordine non risulta da una repressione del desiderio, introdotta dall'istanza della ragione, ma nasce dalla comparsa della divisione [...] e che infine in uno stesso movimento si instaurano potenza, legge e libertà» (14). Così, sottolinea Lefort, Machiavelli forgia una nuova concezione dell'esemplarità di Roma, in rottura con l'opinione classica, condivisa soprattutto dai giovani repubblicani di Firenze, per i quali la grandezza di Roma si doveva alla saggezza della sua costituzione repubblicana, che sarebbe riuscita a far regnare l'unità, contenendo i desideri della moltitudine. Al contrario, Machiavelli fa della discordia, della disunione interna - la lotta fra il Senato e la plebe - l'origine e la sorgente stessa della libertà romana: «Io dico che coloro che dannono i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano» (15).

A dire il vero, ci viene così proposta un'altra versione del momento machiavelliano. Accentuando, a differenza di J.G.A. Pocock, la rottura tra Machiavelli e l'umanesimo civico, Lefort interpreta diversamente la scelta dell'autore dei "Discorsi". La grandezza della Repubblica, secondo quest'ultimo, consisterebbe nella sua capacità di accogliere i conflitti, di lasciar essere la disunione tra il partito dei grandi e quello del popolo, di saper vivere nel clima agitato dei «tumulti», in preda all'evento, invece di perseguire un sogno di stabilità, che sarebbe generata da «buone istituzioni». Da questo intreccio fra divisione e libertà politica, deriva un altro pensiero della legge che, invece di associarsi all'idea di misura, avrebbe a che fare con la dismisura del desiderio di libertà, il desiderio del popolo, desiderio di "essere" e non desiderio di "avere": secondo Machiavelli, la moltitudine si rivela da questo punto di vista più saggia e più costante di un principe.

Certo, Roma non è più a Roma, ma, come ci ha insegnato Lefort nelle sue analisi del totalitarismo, il desiderio di unità, così equivoco in uno Stato, non ha affatto perduto il suo

fascino.

Nel caso di Lefort, il percorso ("détour") attraverso Machiavelli, è dunque un percorso attraverso un pensiero del sociale all'insegna del conflitto, della divisione. L'insistenza, seguendo Machiavelli, sulla divergenza propria a ogni città umana, va di pari passo con la riscoperta del politico, non tanto della sua autonomia, ma appunto della funzione istituyente del politico, nel suo rapporto con la divisione originaria del sociale.

Nel testo pubblicato con Marcel Gauchet (16), Lefort critica con vigore una rivalutazione relativa del politico, come potrebbe risultare dal tentativo di introdurre delle mediazioni (si pensi al testo di Louis Althusser «Contraddizioni e surdeterminazione») (17), perché sotto la maschera della surdeterminazione è mantenuta la determinazione in ultima istanza da parte dell'economico. Al contrario, in una linea che va da Machiavelli a Rousseau, viene affermato il carattere "non derivato" del politico, e viene denunciato qualsiasi tentativo, per quanto sofisticato, di appiattire il politico sull'economico: tale tentativo non farebbe che meglio dissimulare «il fondamento autonomo che l'istituzione di un sistema di potere trova nel sociale» (18). In effetti il luogo di iscrizione di un sistema di potere è dato nella forma di una domanda: «La domanda che rivolge al sociale la sua origine. La logica che organizza un regime politico, al di là del discorso esplicito con cui l'apprendiamo inizialmente, è quella di una risposta articolata, data all'interrogazione aperta dal presentarsi e nel presentarsi del sociale in quanto tale. Attraverso le forme di organizzazione della ripartizione del potere che la governano, una società comunica in modo singolare con il fatto che vi sia società, che vi sia apparire del sociale» (19).

Frazi che potremmo tradurre, ci sembra, in un'altra domanda sensibile all'enigma del sociale; perché c'è il sociale piuttosto che il niente? Come se ogni manifestazione del sociale, ogni apparire del sociale, fosse allo stesso tempo ossessionato, abitato dalla minaccia della sua dissoluzione: «Minaccia di perdita di sé che abita il sociale -minaccia consustanziale all'essere del sociale» (20). Questa è la domanda in rapporto a cui si istituisce ogni regime politico e a cui, nella sua singolarità, esso tenta di rispondere. Qui ritroviamo la

divisione del desiderio, notata da Machiavelli. Nell'esperienza di questa divisione, il sociale si pone paradossalmente in rapporto con se stesso, appare in quanto tale, perché la divisione non può essere separata dalla manifestazione. Forse, per meglio comprendere questa divisione originaria del sociale - almeno da un punto di vista pedagogico - potremmo considerarla a livello simbolico e a livello di un'ontologia del sociale, di un pensiero dell'essere del sociale, come una trasposizione della teoria kantiana della non socievole socievolezza. Nell'"Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico" (quarta proposizione), Kant scrive: «Col nome di antagonismo intendo qui la "insocievole socievolezza" degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta però con una generale riluttanza, che minaccia continuamente di disunire questa società» (21). Invece di evocare una lotta di tendenze antagoniste non sarebbe meglio parlare di una oscillazione originaria consustanziale all'essere del sociale, tra «lo scambio e la lotta fra gli uomini», per riprendere i termini di un vecchio articolo di Lefort dedicato a Marcel Mauss? Scambio e lotta tra gli uomini; la congiunzione indica sufficientemente questa coesistenza primaria del legame e della divisione: «Solo l'uomo può rivelare all'uomo che è uomo, e solo lui può mettere in pericolo questa verità. Egli è promessa di umanità o minaccia di alienazione. La formula spinozista 'l'uomo è un dio per l'uomo' ha il suo corollario negativo» (22).

Come si vede, in questa prospettiva è abbandonata ogni concezione del sociale come totalità massiccia, compatta, piena, che si costituirebbe quasi in un abbraccio con se stessa - e ciò implica una critica della reciprocità; è abbandonato ogni progetto di una totalità armoniosa, riconciliata, così come ogni rappresentazione del sociale come totalità negativa; negatività pensata solo come un deficit provvisorio del sociale, e dunque destinata, una volta attuata, a favorire l'avvento di un sociale pienamente tale, e cioè la totalità riconquistata e trasparente a se stessa. Fenomenologia del sociale, che, estranea ad un punto di vista dialettico, non smette di esplorare «la carne del sociale»: «Un ambiente differenziato, che si sviluppa mettendosi alla prova della sua divisione interna, e sensibile a se stesso in tutte le sue parti» (23).

Di qui un nuovo pensiero del politico, lontano da ogni tradizione; in effetti la struttura politica di una società diviene intelligibile grazie all'analisi del rapporto caratteristico che essa stabilisce con il fatto della sua esistenza, nella prova della divisione, che la costituisce e che essa istituisce.

All'interno del momento machiavelliano orchestrato in modo così singolare, questo è il nuovo luogo concettuale, a partire dal quale si può ripensare l'opposizione della democrazia e del totalitarismo, ben oltre il contrasto minimale proposto dal razionalismo giuridico-liberale.

Ricordiamo brevemente questa opposizione, troppo ben conosciuta, per insistervi troppo. La democrazia si costituisce nell'accettazione, o per meglio dire nell'assunzione della divisione originaria del sociale. Essa è quella forma di società, quel modo di socializzazione (ogni definizione in termini di regime politico è insufficiente) che riconosce la legittimità del conflitto al suo interno; la democrazia sembra essere quel tipo di società, che lascia libero corso alla domanda che il sociale non cessa di porre a se stesso, domanda sempre da risolvere e destinata a restare tale, in certo senso interminabile. Esperienza moltiplicata del conflitto, si potrebbe dire, perché la democrazia, nello stesso tempo in cui permette fino a un certo punto l'espressione del conflitto tra classi, instaurando meccanismi di lotta per il potere, si istituisce in una divisione del potere e della società civile: questa è essa stessa luogo di un conflitto permanente, nonostante l'esistenza delle istituzioni, poiché ciascuno dei due poli tenta continuamente di ridurre la potenza dell'altro.

Al contrario, il totalitarismo si definisce come un modo di socializzazione, che procede da una negazione fantastica del conflitto: sia che pretenda di aver già abolito la scissione, sia che si dia per compito di risolvere una lacerazione, pensata come storica e dunque riducibile. Questa vocazione universale, che scatena una logica identitaria, si propone il compimento della socializzazione e allo stesso tempo forma un potere esteriore in rapporto al sociale, in un luogo dal quale pensa di poter accedere - grazie alla sua posizione dominante - a un pieno controllo del sociale. Questo è uno dei molti paradossi del totalitarismo, che nella logica del sistema diviene oggetto di un'altra negazione.

Evidentemente, ciascuna delle due forme, nella misura in cui l'una pone la divisione come irriducibile, l'altra come riducibile, corrisponde a una diversa concezione e istituzione del sociale. L'idea stessa di divisione originaria non ha forse l'effetto di rendere enigmatica l'identità del sociale, ponendo in dubbio, una volta per tutte, la definizione che si adatterebbe a una entità sostanziale e stabile? Poiché si costruisce sull'incertezza, sulla mobilità già violentemente denunciata da Lamennais nel diciannovesimo secolo, sull'esposizione alla differenziazione, appartiene alla logica dell'universo democratico il fatto di non potersi mai impegnare nella via di una unione del sociale con se stesso, di una completezza, di dover invece esistere secondo il ritmo di una oscillazione, instabile per essenza, tra il legame e la divisione. Formazione e manifestazione di sfere diverse della società, apertura all'esteriorità, in modo tale che la democrazia possa essere il luogo di un'autentica esperienza dell'alterità: se a questo si aggiunge un senso whitmaniano della molteplicità, una proliferazione meravigliosa del simile e del differente - coesistenza di attività, di passioni, di ricerche, di temporalità, dei ritmi più eteroclitici -, la democrazia non può che condurre lontano dai fantasmi della totalità, verso un'esperienza del non dominabile, in cui vengono a congiungersi e a fondersi una sorta di lacerazione del sociale che sfugge a se stesso e la sua indeterminazione.

Certo, questo movimento caratteristico della democrazia, questa prova sempre rinnovata della non-coincidenza con sé, della lacerazione - Lefort la designa talvolta col nome di democrazia selvaggia - può suscitare movimenti contrari; alcuni dei suoi membri, o dei gruppi che la formano, non riescono a sopportare a lungo le «turbolenze» dell'essere-in-società democratico. Per questo il totalitarismo minaccia sempre all'orizzonte - nessuna garanzia istituzionale può preservarci da esso. Esso offre infatti il miraggio, non vissuto come tale, di una definizione del sociale e - nel progetto di un'adeguazione a tale definizione - il miraggio di accedere a un sociale pienamente positivo, sostanziale, coincidente infine con se stesso nel superamento della sua lacerazione. Gli agenti del mondo totalitario possiedono in anticipo una conoscenza del sociale - porre la divisione come riducibile annulla l'enigma del

sociale - la conoscenza della sua essenza e del suo modo di attualizzazione; così sono in grado di costruire, ricorrendo a una formula e ad una soluzione, un mondo che raggiungerebbe il compimento dell'esistenza sociale, rinchiudendosi su se stesso, in una perfezione immobile, sia che proponga la valorizzazione di una qualunque naturalità, sia che abolisca le classi antagoniste: una bella totalità, destinata a restare tale.

Il fascino di un simile universo costruito contro l'incertezza e i colori screziati della democrazia deriva dal fatto che esso pone fine ai tormenti della divisione e all'apertura dell'indeterminazione. Cambiamento di orizzonte politico, cambiamento di luogo concettuale, dicevamo per introdurre a questa seconda teorizzazione di Lefort. Nel cammino teorico di Lefort, la democrazia riesce a porre in relazione questi due mutamenti di prospettiva. L'audacia del pensiero democratico osa confrontare il progetto moderno di autonomia con gli «irriducibili del politico» - divisione originaria del sociale, ma anche divisione del desiderio di libertà, se si accetta di riconsiderare l'ipotesi della servitù volontaria, particolarmente riattualizzata dall'interpretazione politica e filosofica del totalitarismo. Non che il pensiero inclini a un'attitudine rassegnata; cosciente dell'inversione del progetto moderno di emancipazione, esso non rinuncia a quest'ultima, ma intende ripensarla aprendo le porte della complessità.

Ormai la critica del dominio totalitario viene ripresa a partire dal punto di vista dell'«invenzione democratica» - movimento caratteristico della società moderna, che pone in modo nuovo la questione della differenza di natura tra regime libero e tirannia. In questa nuova prospettiva, resta da rispondere al problema del funzionamento interno del totalitarismo, in modo diverso rispetto all'ipotesi del travestimento del comunismo. Se il totalitarismo è una forma di società moderna, nonostante i segni di arcaismo che esso presenta, postdemocratica e antidemocratica, fondata sulla rappresentazione del popolo-Uno - e mobilitata contro l'invenzione democratica: come si costruisce questa rappresentazione, come si realizza questa negazione della divisione interna? Esattamente a questo punto dell'argomentazione, posto di fronte alla domanda sul "come", Lefort introduce l'ipotesi dell'immagine del corpo, che ha

l'ambizione di descrivere la logica identitaria del totalitarismo e di indagare le figure della servitù volontaria, che in essa si manifestano. Nei termini di Lefort, potremmo così definirne lo statuto: facendo opera di filosofia politica, in un rapporto complesso con la tradizione, perché non si tratta solo di una ripresa della teoria dei regimi politici, Lefort afferma che una società si distingue da un'altra «per una certa messa in forma della coesistenza umana», o ancora per uno schema direttivo proprio, dei principi generativi, un modo particolare di istituzione del sociale. Questa messa in forma si accompagna, secondo il testo essenziale del 1981, «*Permanence du théologico-politique*», a una costruzione del senso ("mise en sens") e a una «messa in scena» dei rapporti sociali, tali che si istituiscano ad un tempo un'esperienza della coesistenza umana e una esperienza del mondo (24). In questo senso, l'immagine del corpo caratteristica del totalitarismo è la "configurazione" dello schema direttivo dell'ordine sociale totalitario. Costitutiva, indissociabile dalla messa in forma totalitaria e dalla sua costruzione del senso, l'immagine del corpo è in primo luogo messa in scena dell'istituzione totalitaria del sociale, attraverso cui la società si dà una quasi rappresentazione di se stessa. Con essa e attraverso di essa, il popolo è pienamente configurato e ad esso è attribuita un'identità sostanziale, che permette al sociale di rinchiudersi su se stesso e di far tacere l'interrogazione di sé, che continuamente lo abita.

Al contrario, è facile comprenderlo, la democrazia si situa dal lato del non figurabile, dell'irrappresentabile - come rappresentare la carne? Grazie al rifiuto della figurazione è possibile preservare nel modo migliore - insieme all'indeterminazione della società democratica - la dimensione simbolica del sociale, che niente, nessun immaginario viene a ricoprire. Come nessun'altra, l'istituzione democratica espone in certo senso a nudo la distinzione e il gioco delle articolazioni tra i poli del potere, della legge e del sapere, anche se tali rapporti non divengono visibili nel sociale empirico; allo stesso tempo la democrazia rende possibile il dispiegamento della divisione e i processi di differenziazione.

Riconsideriamo pazientemente l'ipotesi di Lefort, cercando di non ridurne la complessità. L'immagine del corpo, senza

affatto essere un'ipotesi globalizzante, funziona a diversi livelli.

La logica del sistema totalitario pone in evidenza «una immagine nuova del corpo sociale». Non basta definire il totalitarismo come una negazione illusoria della divisione interna, bisogna anche aggiungere che questa negazione va di pari passo con l'affermazione della divisione fra l'interno indiviso - il popolo-Uno - e un esterno rappresentato come l'altro malefico. Spostamento della divisione? Piuttosto, proiezione della divisione verso ciò che l'interno indiviso pone e produce come esterno. A questo primo livello, l'immagine del corpo - grazie all'idea di unità, di indivisibilità che ad esso si lega -permette di tracciare una linea di confine fra l'interno e l'esterno; la prima dimensione rinvia all'identità, all'integrità del corpo, la seconda a tutto ciò che è suscettibile di danneggiarlo. Ciò significa riconoscere che abbiamo a che fare con un organismo, che funziona insieme come un movimento di inclusione - l'inserimento in un "Noi" collettivo - e come un processo di esclusione, anzi di espulsione, e le due cose sono evidentemente connesse. Nella misura in cui il "Noi" si costituisce come corpo, l'altro malefico rifiutato in nome della «profilassi sociale» è eliminato come un rifiuto, essere nocivo o parassita, capace di corrompere la salute del "Noi".

Già nell'"*Homme en trop*" questo doppio movimento era stato ben indicato. «Occorre anche l'immagine di questo nemico, di questo "altro", per sostenere quella del popolo unito, senza divisione. L'operazione che instaura la totalità richiede sempre quella che elimina gli «uomini di troppo»; quella che afferma l'Uno richiede quella che sopprime l'Altro» (25). Tuttavia, non vi si faceva quasi menzione del corpo, salvo dove si interpretava l'iniziativa di «profilassi sociale» descritta da Solgenitsin come il fantasma «di un corpo asettico». Ma la nuova ipotesi ha una prospettiva più ambiziosa: rendere conto dell'immaginario totalitario e della sua dinamica. L'immagine del corpo è l'immagine che la società totalitaria si fa di se stessa come corpo - o in cui si appare a se stessa come corpo -, è cioè lo schema grazie al quale essa istituisce la separazione tra il "fuori" e il "dentro"; doppia genesi, potremmo dire: con la determinazione del "dentro", essa si assicura della sua identità sostanziale, della sua integrità ed anzi della sua purezza; rinchiudendosi su di sé, essa determina come suo ciò

che è all'interno dei suoi propri limiti, dei suoi confini. Simultaneamente alla conquista di questa identità, o contribuendo alla conquista di questa identità, essa si costituisce nel rifiuto di un esterno immaginario, in cui essa rinvia ogni alterità che minacci la negazione della divisione, il rifiuto della differenziazione, in cui respinge tutto ciò che ad essa appare come una minaccia di effrazione o di intrusione.

Non è un risultato da poco. In questo senso, il termine «genesì» non è adatto; in effetti, c'è una istituzione continua della società totalitaria, perché la frontiera non cessa di spostarsi, il gioco del di dentro e del di fuori non smette di realizzarsi, di muoversi, preso com'è nei due movimenti necessariamente congiunti dell'inserzione e dell'esclusione. Per di più la funzione dell'immagine del corpo va ben al di là di questa istituzione continua del sociale, grazie alla separazione tra l'interno e l'esterno. Che cosa accade all'interno? Siamo tentati di chiedere, pur sapendo che il rapporto con l'esteriorità non può mai essere ignorato, neanche provvisoriamente. In questa fase, l'angolo visuale dell'analisi si sposta in modo sensibile, perché Lefort sottopone a interrogazione proprio l'ideologia totalitaria, cercando di proporre una «investigazione» filosofica di essa. Siamo ormai al di là della negazione della divisione; l'interprete si dà piuttosto il compito di analizzare in profondità gli sviluppi della negazione, di cui si nutre l'ideologia totalitaria. Siamo nel registro dell'illusione e ciò significa, oltre la critica alle tesi utilitariste e l'attenzione prestata al desiderio dei membri della società totalitaria nella genesi dell'illusione, che gli agenti del sistema totalitario sono presi essi stessi nell'illusione che contribuiscono a diffondere, in un gioco di rappresentazioni, di cui ignorano il segreto. Regno delle «idee oscure» o della confusione - che determina una confusione dei limiti della società civile e dello Stato - o piuttosto regno della contraddizione? Sotto l'influenza dell'illusione totalitaria, il principio di contraddizione non è più valido. Lefort mette in rilievo due non contraddizioni, che appaiono in questo strano universo. Da una parte non c'è più contraddizione tra la rappresentazione del popolo-Uno, indiviso, e quella del partito, paradossalmente separato dall'insieme sociale; dall'altra, non c'è contraddizione tra la rappresentazione del popolo-Uno e quella di un potere

onnipotente, onnisciente, distinto dalla società e culminante nella figura dell'"Egocrate". Dunque, proprio ciò che introduce divisione interna nell'effettualità sociale è percepito, grazie all'immagine che la società totalitaria si dà di se stessa come corpo, come non contraddittorio: come se non producesse differenza, non minacciasse l'indivisione proclamata, affermata. Ma si può restare a questo livello, nel regno dell'illusione? Come che sia, una spiegazione in termini negativi sarebbe insufficiente. Ponendo in luce quest'altra funzione dell'immagine del corpo, Lefort intende affermare che essa è l'avvio di un processo dinamico, affermativo, un processo "identificatorio" generalizzato, il dispiegamento, o anzi il dilagare di una "logica identitaria", secondo cui ciò che per le «idee chiare e distinte» introdurrebbe differenza e dunque opposizione, è invece considerato come identico: l'immagine del corpo maschera infatti la differenza o, per meglio dire, la assorbe. [Segnalibro 3]

Prendiamo il caso del partito. Secondo Lefort, le due rappresentazioni - quella del popolo-Uno e quella del partito - possono coesistere nell'universo totalitario: nella sua stessa manifestazione, il partito non sembra possedere una realtà particolare: «Il partito è il proletariato nel senso dell'identità» (26). Ciò potrebbe tradursi in una teoria rinnovata dei regimi politici con la formulazione seguente: il totalitarismo è quella forma di regime "lato sensu", che ha per "principio" l'identità, che funziona sulla base dell'identità. Il segreto di questo principio identitario sarebbe l'immagine che questa società si dà di se stessa in quanto corpo, nella misura in cui l'imposizione al sociale della rappresentazione corporea avrebbe l'effetto - attivando l'appartenenza a un "medesimo" corpo - di cancellare la differenza, di «digerirla», di far prevalere l'identità o la «medesimezza» ("mèmeté") su ogni fonte di differenziazione. La stessa cosa vale per la rappresentazione del potere, che non comporta contraddizione alcuna con la rappresentazione del popolo indiviso. E' bene precisare che in questo caso si tratta di una confusione o di una indistinzione, più che di una identificazione in senso stretto: «Un tale potere separato dall'insieme sociale, in posizione dominante, si confonde col partito, si confonde col popolo, col proletariato» (27). La sfumatura non è priva di

importanza, perché essa evoca l'incorporazione impossibile del potere nella società e della società nello Stato. In effetti, osserviamo una logica dell'identificazione, che funziona nei due sensi ,ed è - se si vuole -reversibile. Da una parte, essa procede dal più inglobante o dal più comprensivo verso ciò che è più ristretto; l'identificazione parte da un capo della catena, il popolo-Uno, e va fino all'altro capo, l'"Egocrate". Ciò significa, nel contesto dell'immagine del corpo, che la totalità del corpo o piuttosto il corpo in quanto totalità si riconosce in una delle sue parti, nella misura in cui quest'ultima pare esserne la quintessenza: come se questo riconoscimento-identificazione fosse favorito o anche suscitato dalla negazione iniziale della divisione.

Ma, all'inverso, esso funziona dal più ristretto verso il più inglobante, dall'"Egocrate" verso il popolo-Uno: «Ogni volta un organo è allo stesso tempo il tutto e la parte separata che fa il tutto, che lo istituisce» (28). Viene innanzitutto da pensare alla precedente definizione del partito totalitario, descritto nel 1956, per rendere percepibile la sua assoluta novità, come «l'ambito in cui lo Stato si muta in società o la società in Stato» (29). Tuttavia, per rendere conto di questa identificazione, basta ricordare che il partito è agente di totalizzazione? Non sembra. Riprendiamo invece le analisi di "Un Homme en trop", a proposito di Stalin. L'"Egocrate" è definito come «un individuo in cui si realizza illusoriamente l'unità di una società puramente umana. Con lui si istituisce lo specchio perfetto dell'Uno. E' questo che suggerisce la parola "Egocrate" [...] colui che concentra nella sua persona la potenza sociale e in questo senso appare (e si appare) come se non avesse niente al di fuori di sé, come se avesse assorbito la sostanza della società, come se - "ego assoluto" - potesse dilatarsi infinitamente senza incontrare resistenza nelle cose» (30). Come si vede, ci sono molte modalità di identificazione, come lasciava intendere il termine «confondere». Penetriamo in un universo stregato. Ben al di là di una semplice incarnazione della totalità sociale, da parte dell'"Egocrate" appaiono movimenti di dilatazione - la parte si dilata fino a raggiungere, quasi ad abbracciare il tutto -, di assorbimento della società, addirittura di divoramento. Universo stregato, in effetti, in cui, secondo la distinzione proposta nell'articolo di "Textures", non

siamo più sotto l'influenza di un'illusione, ma piuttosto sotto quella dell'immaginario; siamo di fronte «alla presa del potere da parte dell'immaginario, all'iscrizione nel reale del governo dell'immaginario, all'occupazione della scena politica da parte di un'attività fantasmagorica di transmutazione del simbolico in reale, grazie alla magia del Principe» (31). La società si appare a se stessa in una unità immaginaria attraverso il corpo del tiranno, che le rinvia come un doppio speculare di se stessa -«specchio perfetto dell'Uno». Corpo straordinario, incommensurabile, libero dai limiti della finitudine, fuori del tempo e dello spazio, corpo fantastico, allo stesso tempo separato dalla società che esso domina e confuso con essa; corpo capace di sfidare l'impossibile, che si tratti dei rapporti interni della parte e del tutto o della coincidenza con ciò che tende continuamente a superare i suoi limiti, divoramento interminabile (come se l'Uno, il "tous Un" dovesse operare senza tregua a ridurre la molteplicità inquietante del "tous uns"), messo segretamente alla prova di una tensione, per cui il grande Altro si converta di colpo in Altro malefico: «Così può accadere che quest'uomo in più divenga a sua volta un uomo di troppo. Stalin appare allora come il parassita, il rifiuto, l'essere nocivo numero uno» (32).

Un grado ulteriore di opacità. L'identificazione non agisce solo tra gli elementi e la totalità sociale, in un senso o nell'altro, ma invade -come se si aprisse un abisso di indistinzione attraverso il concatenarsi delle rappresentazioni - la stessa immagine del corpo, poiché testa e corpo tendono a confondersi: «Esso [il potere] si confonde col corpo intero, pur essendone la testa» (33). Dobbiamo intendere questa affermazione come la messa in luce di una contraddizione nel regno della non contraddizione, che prenderebbe senso nell'opposizione tra la finzione e la realtà; o come l'evocazione di un paradosso caratteristico del totalitarismo, che per un lato si fonda sul principio della consustanzialità dello Stato e della società civile, e - per altro verso - genera un potere che si scinde e si separa dalla società? La non contraddizione si afferma appunto nel dispositivo, secondo il quale l'"Egocrate" cerca allo stesso tempo di essere la testa - il «geniale Stalin» o «il genio oggettivo dei Carpazi» -e di essere il corpo, di congiungersi con la società fino a confondersi con essa. Ma

l'invocazione legittima del paradosso non è forse un modo di sottrarsi alla gravidanza onnipotente della non contraddizione? Non occorre avanzare ancora di più nel regno delle «idee oscure», non bisogna dare tutto il suo senso all'idea di una presa del potere da parte dell'immaginario, a un impero dell'immaginario? Più che alla realizzazione di un paradosso, o all'occultamento di una contraddizione, col totalitarismo assistiamo alla nascita di un corpo fantastico, a una metamorfosi dell'immagine del corpo, o anche all'invenzione di un'altra immagine del corpo. Corpo fuori del tempo, ma anche fuori dello spazio, in modo tale che una parte possa essere il tutto o il tutto possa essere una parte (inghiottimento della testa nel corpo, inghiottimento del corpo nella testa). Concentrazione, condensazione dell'unità immaginaria della società, come se - al limite - non fosse più il corpo del tiranno, ma la testa - o perfino lo sguardo - a servire da supporto all'immagine speculare della società.

Come ricorda Lefort, Trockij ebbe l'audacia intellettuale di attribuire a Stalin questa frase rivelatrice: «La società sono io». Questa identificazione, in rapporto con un tentativo di incorporazione del sociale, potrebbe essere declinata in un regime totalitario nella forma seguente: «Il potere sono io, la legge, il sapere sono io», aggiungendo subito che l'appropriazione ha l'effetto di confondere i confini tra ciò che viene appropriato. Si potrebbe in tal modo descrivere la singolarità del totalitarismo, per quanto riguarda la sua attività di «trasmutazione del simbolico in reale». Come è noto, il sistema totalitario mira a mettere fine alla novità della democrazia moderna, e cioè all'emergenza di un potere come luogo simbolicamente vuoto; d'altra parte, l'"Egocrate" - in nome della consustanzialità dello Stato e della società - tende a materializzare, a incarnare il potere, ad appropriarsi di esso, ad occupare quel luogo inoccupabile. Si manifesta così, sotto l'influenza dell'immagine del corpo, un misconoscimento della natura simbolica del potere, che in un regime democratico non appartiene a nessuno e non è localizzabile. La reincorporazione totalitaria del potere - lesione dell'ordinamento simbolico - va di pari passo con una coagulazione, una intricazione dei poli della legge e del sapere: il furore dell'indistinzione, il furore dell'Uno scatenato dalla logica dell'identificazione

«segretamente regolata dall'immagine del corpo» non smette di annullare i processi di differenziazione tra queste sfere. Se è vero che non si può concepire una società, senza riferimento ai poli del potere, della legge e della conoscenza, questa appropriazione da parte del potere sia della legge che del sapere - nella misura in cui nega il gioco di articolazioni che li differenzia - mette in pericolo l'esistenza stessa del sociale o più esattamente della società politica e delle sue articolazioni specifiche. Attraverso la forclusione del simbolico, vengono realizzati una chiusura del sociale su se stesso e allo stesso tempo un rifiuto di ogni exteriorità. E' il paradosso del totalitarismo: la prospettiva della piena attualizzazione del sociale, nella forma di una positivizzazione della legge e del sapere, minaccia di annullare il sociale, nella forma di un annullamento del simbolico. Sono rari i testi in cui Lefort propone una definizione esplicita del simbolico; perciò vale la pena di considerare quella che egli formula in una intervista preziosa con François Roustang: «Quando parliamo di organizzazione simbolica, di costituzione simbolica, cerchiamo di individuare al di là delle pratiche, al di là delle relazioni, al di là delle istituzioni, che sembrano dati di fatto, naturali o storici, un insieme di articolazioni, che invece non sono "deducibili" dalla natura o dalla storia, ma che guidano la comprensione di ciò che si presenta come reale» (34). Con più decisione che in altri testi, il saggio del 1979 ci ricorda che la distinzione simbolica delle sfere del potere, della legge e della conoscenza «è costitutiva della società» o «è un quasi-trascendentale» della società, poiché costituisce la sua condizione di possibilità: «La dimensione del sapere, la dimensione della legge [...] instaurano le condizioni stesse della socialità umana» (35).

A dire il vero, il termine di «quasi-trascendentale» non è adatto. Non può trattarsi di un trascendentale, perché la distinzione del simbolico e dell'empirico non coincide con quella del trascendentale e dell'esperienza. Tuttavia il simbolico, «questa scala di schemi organizzatori», funziona, si potrebbe dire, «come» un trascendentale, poiché esso è la condizione di possibilità della socialità umana; la differenza è che - se esso non è "nel tempo" della realtà fenomenica -, neppure è "fuori del tempo" come un puro "a priori": questo

insieme di articolazioni, in ciò che ha di specifico, varia con l'istituzione di ogni cultura e la sua universalità risiede unicamente nel fatto che non esiste società umana senza messa in forma della dimensione simbolica - che si tratti di società senza storia o piuttosto contro la storia, oppure di società storiche. Si spiega così, a quanto pare, la tesi secondo cui il tentativo di annullamento del simbolico, caratteristico del totalitarismo, o quello di trasformare il simbolico in reale, lede ciò che Lefort chiama «l'elemento umano» (36) nell'"Homme en trop".

Questa è dunque la grande messa in scena totalitaria «regolata dall'immagine del corpo e dalla logica dell'identificazione divorante, che essa genera. Nel testo dedicato a George Orwell, «Le corps interposé» (37), Lefort non si accontenta di ritrovare il doppio movimento, che abbiamo già descritto - costituzione del popolo-Uno, produzione ed espulsione del nemico -, ma rivela tutta una drammaturgia del corpo o piuttosto dei corpi. Sfaldatura del corpo in effetti, raddoppiamento; nel corso della proiezione rituale del film di propaganda "I due minuti dell'odio", da un lato il corpo del nemico, il rifiuto, il parassita è «interposto» e gettato ai topi - «un corpo prodotto per essere eternamente distrutto» -; dall'altro, c'è il corpo dell'amico del popolo, il corpo protettore di "Big Brother", «che scongiura eternamente il pericolo della morte». Questa opposizione sarebbe troppo semplice o addirittura mistificatrice; così l'analisi abbandona le prospettive generali e sa divenire micrologica, per seguire da vicino l'odissea di una coscienza alle prese con l'incantesimo del sistema totalitario.

Interprete filosofo dell'«investigazione letteraria» di Orwell, Lefort riprende per proprio conto la questione della servitù volontaria. Già La Boétie aveva saputo attirare l'attenzione sul corpo del tiranno: «Colui che vi comanda non ha che due occhi, due mani, un corpo, e non ha niente di più di quel che ha il più misero degli uomini [...], se non la posizione vantaggiosa che voi gli concedete, perché vi distrugga. Da dove ha preso tanti occhi per spiervi, se non glieli avete prestati voi stessi?» (38). Questo rapporto con La Boétie è presente, anche se non viene citato. In effetti, attraverso l'analisi di "1984" di Orwell, Lefort indaga su una questione essenziale: come può

essere fatta fallire una rivolta contro il sistema totalitario? La rivolta di Winston Smith è autentica, retta da una duplice volontà, quella di mettere in luce il segreto del regime e quella di esplorare il proprio passato. Ma poco importa l'autenticità della rivolta. Non è questo il punto. La prima intenzione di Lefort non è forse quella di farci intendere che se Winston Smith diviene il nemico di se stesso, ciò dipende dal fatto che la catena che lo trattiene non è tanto esteriore, quanto interiore? La diagnosi di Lefort lettore di Orwell non lascia dubbi: «In lui c'è qualcosa che si piega al fantasma che governa il totalitarismo» (39). Questo qualcosa ci rinvia alla gravidanza dell'immagine del corpo: «La coscienza che ritorna su di sé dall'alienazione nel "Big Brother", coscienza in rivolta (egli si impegnerà nella cospirazione), è una coscienza ingannata, ammalata da un'immagine del corpo, che è nascosta in lei come lo è il passato» (p. 29). Perciò Lefort pronuncia un giudizio con parole simili a quelle di La Boétie: «Egli è innanzitutto la sua propria vittima, è preso nella sua stessa trappola» (p. 29).

Prima di interrogarci sul fallimento di questa rivolta, torniamo a considerare la lotta di Winston Smith, secondo l'interpretazione proposta da Lefort. Nel regime totalitario, il corpo di colui che ha solo due occhi può essere un luogo di resistenza contro il partito che ha «mille occhi» (Bertolt Brecht). Già Theodor W. Adorno, in "Dialettica negativa", prendeva partito per l'individuo, contro Brecht, che valorizzava l'onniscienza del collettivo e cioè del partito: «Tuttavia l'individuo isolato, non turbato da "ukase", può talvolta cogliere l'oggettività più chiaramente di un collettivo [...]. L'esatta fantasia di un dissenziente può vedere più di mille occhi, cui siano stati imposti gli occhiali uniformi in rosa-rosso» (40). Per rendere conto del dramma di Winston Smith, Lefort distingue tre sequenze inestricabilmente mescolate, come le fasi di un combattimento - la battaglia dell'individuo, che cerca di sottrarsi all'influenza del corpo collettivo - volta e controvolta dell'individuazione, che delineano in certo senso le avventure dell'interposizione.

In un primo momento, c'è la resistenza o l'accesso alla coscienza di sé, che si fonda sulla certezza del passato, della nascita, della morte, e più ancora sulla certezza del corpo, che

occupa un punto nello spazio, corpo oggettivo ed esperienza del corpo proprio. Primo momento o prima interposizione: il corpo finito, il corpo mortale, situato nello spazio, esposto al tempo, alla morte - al non dominabile

- è interposto per tenere a distanza l'inabissarsi nel partito, l'annichilimento nell'onniscienza e nell'onnipotenza di "Big Brother". L'«esistere per se stesso», o piuttosto il presentarsi dell'Io, coincide con la dissidenza, è l'Io che accompagna tutti i miei atti di resistenza

- atti di libertà, come se nel regime totalitario, solo una dissidenza originaria fosse suscettibile di aprire il cammino della coscienza di sé. Invece di chiudersi in un ripiegamento su se stesso, in un egoismo, la resistenza dell'individuo si accresce, si rinforza considerevolmente grazie all'incontro con l'altro. Così la relazione amorosa tra Winston Smith e Julia costituisce una relazione "Io/Tu" (senza che vi sia necessariamente reciprocità), che acquista la sua singolarità, ciò che essa ha di specifico, nell'opposizione al dominio dell'oggettivo: l'"Io/Tu" contro il "Noi" del partito. In questo legame di carne, in questa esperienza incrociata del corpo proprio e del corpo amato, si stringe, per riprendere le belle analisi di Francois Roustang (41), il "legame della libertà": e cioè quella forma di legame sociale e di legame umano, che si costituisce al di fuori dello schema duce-folla (tiranno-schiavo); a partire dalla molteplicità delle relazioni umane, la molteplicità delle reti - la condizione ontologica della pluralità -, quel legame apre a una esperienza dell'indeterminazione, tale che l'esercizio della libertà non è più concepito in modo restrittivo, negativo - sono i limiti ben noti del liberalismo classico; esso si dispiega invece secondo il modello spinoziano del buon incontro, dell'amicizia, di una composizione di forze, che aumenta la nostra potenza di agire, la nostra «forza di esistere». Intrecci di corpi esposti alla finitudine, insiste Lefort: «Quello di Julia è un corpo mortale, egli lo ama in quanto tale e questo amore è suo; l'altro gli dà la sicurezza del suo proprio corpo» (p. 34). Da questo appello della libertà dell'uno alla libertà dell'altro, da questo gioco di appartenenza, da questo tessuto, che nasce da una felicità e da una promessa di felicità condivise, Julia e Winston attingono la loro forza più grande per resistere e trovano la loro protezione più sicura. Lefort

ricorda la frase degli amanti nella camera che serve loro come rifugio: «Essi non entreranno dentro di noi», sottolineando subito che per pronunciare queste parole occorre immaginare un'entrata segreta, quella del fantasma totalitario. Questa protezione crolla: non resiste alla prova della tortura. Seconda figura dell'"interposizione": di fronte alla tortura, in preda al terrore panico del divoramento, alla paura di essere divorato dai topi, ognuno "interpone" il corpo dell'altro tra sé e la minaccia terrificante, ognuno grida: che si getti il corpo dell'essere amato ai topi. Nello stesso momento avviene il disastro, tutto è distrutto, la coscienza di sé, quella del corpo proprio e quella del corpo amato, il nucleo di resistenza e il legame di libertà nato dall'essere insieme carnale: «Egli ha distrutto la carne della sua carne. Si è privato della carne che lo proteggeva, lo nutriva, in cui si erano formati il suo amore, il suo desiderio, la sua coscienza di sé. Per proteggersi egli ha abbandonato una protezione primordiale, ha lacerato il suo tessuto interno» (p. 34). Gli sguardi degli amanti cessano di incontrarsi, di incrociarsi - sospensione dello sguardo, improvvisa non comunicazione -, ciascuno dei due distoglie il suo sguardo dallo sguardo dell'altro, per fondersi e perdersi, in tutti i sensi del termine, nello sguardo di O'Brien, il torturatore. Diversamente dal caso riferito da Roustang, quello del militante che cede alla tortura, non si può invocare, nella situazione di Winston, l'assenza del corpo proprio, in rapporto a un difetto di appartenenza del «corpo sociale individuale» al «corpo sociale collettivo», per riprendere i termini di Roustang; tanto più che la relazione col corpo amato ha rinforzato l'esperienza del corpo proprio (42). Allora come spiegarsi questo crollo?

A questo punto ritroviamo l'immagine del corpo, fantasma specifico del totalitarismo. Nella relazione col torturatore, non c'è solo la distruzione della diade, che formava la coppia degli amanti. Nel momento della distruzione, nel cuore di questa distruzione, interviene una terza "interposizione": alla protezione del corpo dell'essere amato si sostituisce la protezione dell'"Egocrate", sostituito dal micro-"Egocrate" O'Brien il torturatore: tale protezione è l'archetipo del dominio. Ciascuno dei due amanti, invece di accedere a un «Morire per...» nei termini di Emmanuel Levinas, cede a un movimento

di autoconservazione e interpone tra sé e la paura della morte il corpo incommensurabile, il corpo immortale di "Big Brother". Per colui che cede alla tortura, in questo caso, non si tratta dunque (come nel caso riferito da Roustang) di superare il vuoto creato dall'orrore del corpo riempiendolo con la presenza del torturatore; si tratta piuttosto di realizzare uno "scioglimento" del legame, recidendo tutti i legami col corpo amato, per immergersi, fondersi, lasciarsi ingoiare nel corpo del tiranno; in altri termini, si tratta di passare dal «corpo sociale collettivo» duale o plurale - quello dell'uscita da sé e dell'incontro con l'alterità dell'altro - al «corpo sociale collettivo» totalitario, che è annientamento di sé, cancellazione di ogni alterità e ingresso nel regno del neutro. Lotta di immagini: contro l'immagine concreta dell'essere amato nella sua singolarità, si leva, riaffiora e vince un'immagine venuta dal passato, che lavora in profondità; è l'immagine inconscia del corpo, corpo-Uno, protettore, chiuso in se stesso, monadico, inglobante, inghiottente e divorante. Nella sua lettura, Lefort si sofferma su tutti i segni in grado di rivelare il segreto di questo fallimento. Perché fallisce questa rivolta, che era per di più condivisa? Senso di colpa di Winston, voracità - da bambino, si comportava forse come un topo? - fascinazione del torturato per il suo torturatore? Sono tutti indizi. Tuttavia, seguendo questa lettura, bisogna anzitutto capire che la catena interiore più solida, quella che può spiegare maggiormente la non resistenza di Winston, è il suo desiderio folle di fusione, la vertigine dell'appartenenza alla totalità-Una. Lui e Julia non si consegneranno in modo insensato a colui che diverrà ben presto il loro carnefice, per condividere con lui un ipotetico progetto di cospirazione e la conoscenza del libro? Così la conquista della finitudine, che va di pari passo con la coscienza di sé, si abolisce volendo «attestarsi in un sapere comune, in una comunione dei pensieri di ognuno» (p. 35). L'immagine del corpo porta in se stessa un desiderio di indivisione, rafforzato da un rifiuto della divisione. Non è proprio questo rifiuto della divisione che spinge gli amanti a separarsi l'uno dall'altra, a spezzare senza pietà un legame amoroso, insoddisfatti da questa forma di relazione, vale a dire una relazione in cui la distanza e dunque la divisione sono indissociabilmente legati alla prossimità? «Ciò che si presenta come il fallimento della

comunicazione nell'amore costituisce proprio la positività della relazione; questa assenza dell'altro è proprio la sua presenza come altro», scrive Levinas (43). Non mancano differenze tra Winston e Julia; per esempio, uno è intellettuale e l'altro no. Ma che cosa cercano appassionatamente, compulsivamente in O'Brien, se non un amore fusionale, l'abolizione di ogni distanza, l'inclusione in un "Noi", in cui si cancellano sia l'io che l'altro - amore indubbiamente mortifero? L'immagine del corpo: questa è la porta segreta, attraverso cui «"essi" penetrano dentro di loro», questo è il cammino della servitù volontaria nel regime totalitario.

Inutile insistere, appare evidente la differenza di problematica tra la critica del 1956 ispirata da un marxismo antiburocratico, nell'orizzonte della socializzazione compiuta, e la critica successiva, nel contesto del «momento machiavelliano», nel senso già indicato e sotto il segno della democrazia. Grazie alla riscoperta del politico e alla sua articolazione alla divisione originaria del sociale, il totalitarismo appare ormai all'interprete come la forma di società moderna, che si struttura e si costituisce nella negazione illusoria della divisione interna; esso permette il dilagare di una logica dell'identificazione tale, che al suo interno è abolita la non contraddizione, vince l'indistinzione, e per influenza dell'immagine inconscia del corpo si realizza una vera e propria «presa del potere da parte dell'immaginario», impedendo allo stesso tempo ogni accesso alla dimensione simbolica del sociale. Certo, questa logica dinamica dell'identificazione e dell'indistinzione, senza limite, senza confine, si dispiega in un "crescendo": cancellazione, confusione delle frontiere tra la società civile e lo Stato; cancellazione della differenziazione delle sfere che si manifestano in una comunità storica moderna; cancellazione della separazione dei poli del potere, della legge e del sapere. Si tratta in effetti di un "crescendo", perché se il totalitarismo aggredisce l'essenza del liberalismo politico, cioè il lavoro della delimitazione, più in profondità esso tende ad annullare la condizione di tale delimitazione e cioè lo sviluppo delle articolazioni simboliche attuato dalla società democratica moderna, più che da qualsiasi altra forma di società; tale sviluppo è iniziato quando essa, liberandosi dall'incorporazione

monarchica del sociale, ha elaborato e inventato nel registro della separazione la sua propria maniera di rispondere alla divisione originaria del sociale.

Senza indagare in profondità sulle origini di questa nuova teorizzazione, ci limitiamo a indicarne gli elementi.

- Un rapporto complesso con la psicoanalisi, che resta lontano dalle facilonerie e dalle banalità della psicanalisi applicata al discorso politico. L'ipotesi dell'immagine del corpo non fu forse formulata per la prima volta di fronte a un pubblico di psicoanalisti?

- Una ripresa della domanda di La Boétie, in cui occorre distinguere un duplice movimento di pensiero: il commentatore di La Boétie mette alla prova nell'analisi critica del totalitarismo la nuova acutezza di sguardo acquisita nel paziente commento dedicato al "Discorso sulla servitù volontaria"; l'interprete del totalitarismo, senza fare della servitù volontaria un'invariante della storia umana, enuncia o permette di enunciare una nuova domanda: in che modo il sistema totalitario riattiva, trasforma questa strana disposizione degli uomini a combattere per la propria servitù come se fosse la loro salvezza?

- Infine - e anche qui c'è uno scarto sensibile rispetto al testo del 1960, "Pour une sociologie de la démocratie" (44) - una investigazione filosofica delle analisi di Ernst Kantorowicz sul "Doppio corpo del Re": essa induce Lefort, per il quale l'invenzione democratica è una delle matrici della modernità, a pensare la nascita della democrazia come disincorporazione del sociale, del potere, disincorporazione degli individui e accesso del sociale a una sorta di scissione con se stesso - mentre la società non si configura più come incarnata nel corpo del re e come corpo di corpi.

In compenso, c'è una relativa continuità riguardo alla "tematica". La tesi del travestimento e quella dell'immagine del corpo, nonostante le loro forti differenze, hanno però in comune l'ambizione di rispondere alla stessa domanda, quella sull'attrazione che il sistema totalitario esercita su coloro che ne sono le vittime. Lefort non riprende il discorso classico sugli «arcani del dominio», fatto da chi si pone in una posizione di superiorità e ha la pretesa di rivelare gli strumenti del dominio - propaganda, disciplina, seduzione - quasi con intenzione di

rimprovero, a coloro che possono solo subirli; Lefort, critico del totalitarismo, tenta piuttosto, senza dissociarsi da coloro su cui si è abbattuta la cappa totalitaria, di scoprire il principio di interiorizzazione che rende prigionieri milioni di esseri. Come un La Boétie del sistema totalitario, guardandosi bene dal proporre una «soluzione» - la democrazia non è mai pensata e presentata come tale, nella misura in cui essa rompe col mito della società buona - a Lefort basta mostrare i disastri che provoca l'oblio della politica e affermare che la questione politica, la quale tratta dell'istituzione di un regime politico libero, ha lo statuto di una domanda interminabile, oggetto di una interrogazione ripetuta e di una investigazione che ricomincia continuamente. Come una vedetta, senza porsi a distanza dagli altri uomini, ma solo un poco in disparte, in un luogo che gli consente la sensibilità per la differenza tra regime politico libero e dispotismo, egli ci ricorda continuamente che nessuna città umana può fare a meno della divisione del desiderio o pretendere di sfuggire all'opposizione tra i «grandi», coloro che desiderano dominare, e il popolo, coloro che desiderano non essere oppressi. Certo, si nota un mutamento sensibile dal progetto della socializzazione compiuta a quello della democrazia; tuttavia, sarebbe profondamente sbagliato pensare che la scelta della democrazia sia il frutto di una improvvisa illuminazione, che segnerebbe una rottura tra un "prima" e un "dopo". A parte il fatto che nel pensiero di Lefort la socializzazione compiuta non poteva essere separata dall'autonomia operaia, già nella prima teorizzazione alcuni elementi annunciavano la riscoperta della democrazia: ad esempio, la critica di tutti i progetti di direzione rivoluzionaria e l'interpretazione delle rivoluzioni antitotalitarie come essenzialmente democratiche, o meglio come reinvenzioni della democrazia. A questo proposito, è necessario fare una precisazione importante, senza la quale qualcuno potrebbe essere tentato di ridurre il pensiero di Lefort a una variante del razionalismo giuridico-liberale.

Contrariamente a ciò che potrebbero far pensare descrizioni frettolose del suo pensiero, l'opposizione con cui si conclude la seconda teorizzazione di Lefort non è tra democrazia e totalitarismo, ma tra «invenzione democratica» e «dominio totalitario», o tra la rivoluzione democratica, «rivoluzione

indefinita, sempre in corso d'opera» e la controrivoluzione totalitaria (45). La critica dell'istituzione totalitaria del sociale è fatta dal punto di vista della rivoluzione democratica, nella prospettiva di questa rivoluzione, pensata come un insieme complesso di mutamenti politici essenziali. Nonostante la banalizzazione dei termini, lo sforzo di pensare, di concepire sia l'istituzione democratica del sociale, sia il dominio totalitario, produce un'analisi nuova, inedita, che solo pigrizia e malafede messe insieme possono ridurre a qualcosa di già noto. Come stupirsene? Machiavelli non è stato vittima per secoli di una banalizzazione analoga? Ancora recentemente, non gli è stato attribuito un pensiero del potere in termini di rapporti di forza, mentre tutta l'audacia della sua opera consiste nel criticare tale pensiero, che era un luogo comune negli ambienti aristocratici di Firenze?

Analisi nuova, perché non si tratta più di opporre la democrazia - regime istituito di diritti acquisiti e dunque posto in pieno possesso di se stesso, della sua definizione, della sua identità - al totalitarismo, mostro politico di un genere nuovo, che avrebbe il valore di un respingente o di un controtipo reificato. Incontestabilmente, il pensiero di Lefort include un rapporto col liberalismo politico; ma non si riduce ad esso; ne sono una prova le sue audaci interpretazioni di Tocqueville. In effetti, secondo le analisi di Lefort, non c'è nessuna muraglia cinese, né giuridica né istituzionale, che separi la democrazia dal regime totalitario. Si tratta piuttosto - questa è la novità dell'interpretazione - di reintrodurre intellettualmente un canale di comunicazione o di complicità possibile tra l'avventura democratica e l'«esperienza» totalitaria, come riuscì a fare La Boétie nel suo tempo con libertà e servitù. Se riconsideriamo i caratteri principali dell'istituzione democratica del sociale nella sua specificità storica, appare evidente che il sistema totalitario non può essere pensato come una mostruosità completamente estranea all'universo della democrazia, poiché esso mostra di essere "un'altra risposta" ai problemi suscitati dalla modernità politica, dopo la fine della monarchia dell'"Ancien Régime". Dobbiamo tener conto di due insegnamenti, riguardo alla maniera di concepire queste due forme di società.

In primo luogo, come si può pensare il totalitarismo in

questa prospettiva? Il sistema totalitario, nonostante i segni di arcaismo che può manifestare occasionalmente, è essenzialmente un'esperienza moderna, "postdemocratica"; è cioè una formazione sociale nata da un rifiuto generalizzato delle trasformazioni politiche essenziali, che definiscono la rivoluzione democratica. Perciò solo la comprensione della democrazia è capace di fornire chiavi di intelligibilità per la formazione sociale totalitaria. Fra tutti gli avvertimenti dati in proposito da Lefort, segnaliamo questo che è tra i più espliciti: «Il totalitarismo procede da una mutazione politica: si istituisce attraverso un rovesciamento del modello democratico; ma ne prolunga illusoriamente alcuni tratti, trae le sue origini da una rivoluzione democratica che - dopo essersi lungamente preparata sotto l'"Ancien Régime", come ha mostrato Tocqueville - ha sconvolto la società del diciannovesimo secolo. E' vano cercare di ignorare questa filiazione» (46). Senza ripetere tutte le analisi di Lefort, seguiamo solamente il movimento del suo pensiero a proposito del popolo. La democrazia è l'avvento del popolo sovrano, che diviene per i cittadini il nuovo polo di identificazione; occorre subito aggiungere che nella società democratica moderna l'identità del popolo è destinata a rimanere enigmatica, in una permanente ricerca di se stessa. Leggendo la "Storia della Rivoluzione francese" di Michelet, si vede come il popolo sia un soggetto politico di tipo nuovo, che ha la caratteristica di non coincidere mai con se stesso; instabile, soggetto a eclissi, talvolta nell'ombra, talvolta alla luce della scena pubblica, esso appare sia superiore a se stesso (nelle giornate rivoluzionarie), sia al di sotto di se stesso (nei massacri di

Settembre). Per di più la democrazia non è forse teatro di un duplice movimento? Da un lato essa fa l'esperienza della divisione, o per meglio dire della differenza in una pluralità di registri e, d'altra parte, essa afferma continuamente l'unità del popolo. Se questa società entra improvvisamente in crisi, se il gioco tra i due movimenti contraddittori smette di funzionare, se il sociale sembra minacciato dalla dissoluzione, il totalitarismo apparirà allora come quella forma di socializzazione postdemocratica, che si proporrà di attualizzare il popolo, di costituire per esso una unità sostanziale, sia con l'elezione di una funzione e di un gruppo, che diverrebbe

l'essenza del sociale (il popolo dei lavoratori), sia scegliendo una qualunque forma di naturalità. Filiazione paradossale, ma filiazione reale: proprio nel solco dell'avvento del popolo, ma contro l'indeterminazione di quest'ultimo in regime democratico, può nascere nel sistema totalitario l'immagine illusoria del popolo-Uno, che cerca nell'"Egocrate" un'immagine speculare della sua sostanza. Alla concezione tocquevilliana della rivoluzione democratica, come eguaglianza di condizioni, Lefort aggiunge due caratteri essenziali, che designano, per così dire, la trascendenza democratica: l'esperienza della disincorporazione e una mutazione simbolica nell'ambito del potere, per cui appare un luogo del potere come luogo vuoto - nessun individuo, nessun gruppo possono corrispondervi totalmente - e come luogo non figurabile e non localizzabile, nella misura in cui esso appare come articolazione simbolica, che permette la comprensione di ciò che si dà come reale e dunque dello spazio. Da queste due esperienze congiunte sorge una inedita forma di socializzazione, che, liberandosi dai legami tradizionali, si dispiega in un movimento che la porta continuamente al di là di se stessa, al di là dei suoi limiti: è una rivoluzione democratica o un movimento di illimitazione, che deriva dalla perdita del fondamento e dalla dissoluzione di ogni nucleo di certezza. Per tentare di definire questa trascendenza, che in certo senso sfugge a ogni definizione, Lefort qualifica una società simile come «imprendibile», «indominabile», «indefinita» - «perché ciò che appare istituito non è mai stabilito per sempre, il noto resta minato dall'ignoto, il presente si rivela innominabile, e ricopre tempi sociali molteplici [...], si tratta di un'avventura, in cui la ricerca dell'identità non si libera mai dell'esperienza della divisione» (47). Forse si potrebbe riprendere la celebre frase di Éric Weil nella "Logica della filosofia" per definire l'uomo democratico: «L'uomo è un essere che è ciò che non è e non è quel che è» (48). Si tratta di una trascendenza democratica o della esperienza di una indeterminazione radicale, intesa non in modo negativo, ma come condizione di possibilità di un'apertura verso ciò che non è noto, ciò che è senza precedenti, verso un'esperienza autentica dell'alterità. Rispetto alla rivoluzione democratica così concepita, il sistema totalitario è la forma di società moderna, che si costituisce in

un movimento di resistenza alla trascendenza democratica. Sia nell'ideologia che nelle sue pratiche, il lavoro del totalitarismo consisterebbe dunque nel «rifare corpo», rifare determinazione, rifare fondamento, porre termine alla storia, rinchiudere il sociale su se stesso, rifare certezza. Tuttavia, queste formulazioni non devono ingannare, il totalitarismo non è un atto di restaurazione; colpo d'arresto alla trascendenza democratica, esso elabora una soluzione diversa dalla democrazia, o piuttosto sostituisce il progetto di una soluzione (quale che sia) all'avventura democratica, che è una sfida all'idea stessa di soluzione. Si può valutare facilmente il risultato critico di questo insegnamento. Oltre a mettere in crisi le certezze dei «piccoli proprietari» della democrazia, che credono - appellandosi a questa forma - di essere arrivati in un porto sicuro e di essersi sbarazzati della questione politica, tale insegnamento ha il merito di distruggere la tesi di coloro secondo i quali il totalitarismo sarebbe un fenomeno di arcaismo, mentre la democrazia si porrebbe come polo della modernità: come se il totalitarismo fosse, in certo modo, una forma di società tradizionale, predemocratica, incapace di staccarsi dai pesi del passato. Cadono allo stesso tempo le interpretazioni che testimoniano inconsapevolmente di una stanchezza della ragione critica: incapace di sostenere la prova del nuovo, la ragione stanca interpreta la novità totalitaria come ripetizione del passato - o come ritorno al dispotismo orientale o come ritorno al religioso. Chiusura e forclusione dell'avventura democratica, il sistema totalitario postdemocratico e non predemocratico è essenzialmente moderno; per giunta, in quanto volontà di imporre una soluzione alla trascendenza democratica - quasi per captazione - esso non cessa di minacciarla; tale trascendenza è infatti sempre esposta a iniziative di rovesciamento e di perversione.

D'altra parte, l'insistenza sulla rivoluzione democratica, dando a questo concetto la sua estensione più ampia, porta un secondo insegnamento, riguardo al pensiero sulla democrazia. La messa in luce della trascendenza democratica è un primo avvicinamento a ciò che Lefort intende per «idea libertaria» della democrazia, che rinvia alla «dissoluzione dei punti di riferimento della certezza» propria della democrazia moderna: «Essa inaugura una storia in cui gli uomini fanno esperienza di

una indeterminazione estrema, riguardo ai fondamenti del potere, della legge e del sapere, e al fondamento della relazione "dell'uno con l'altro" su tutti i registri della vita sociale» (49). Il riferimento libertario non dev'essere preso in senso ideologico; Lefort l'aveva già fatto presente, quando ebbe l'audacia provocatrice di definire libertario Solgenitsin, «contraddittore pubblico»: «L'atteggiamento libertario sfugge alle categorie dell'ideologia e non può certo essere codificato in una dottrina» (50).

Ma a parte il riferimento all'atteggiamento, la qualifica di libertario rinvia alla particolarità della democrazia come modello, non in senso normativo, ma in quello di una forma, che permette di comprendere e di descrivere l'economia di un funzionamento politico specifico -dotato di un significato filosofico. Per preservare nel modo migliore lo statuto e il valore d'intelligibilità del riferimento libertario, si potrebbero utilmente confrontare - non identificare, perché a causa dell'influenza di Heidegger restano sensibili differenze - i caratteri di ciò che Reiner Schurmann chiama in modo paradossale "il principio di anarchia" con le linee generali della democrazia selvaggia, in quanto matrice simbolica. Questa forma di democrazia non appartiene forse a una «ontologia anarchica»? (51) In effetti, Lefort sceglie più volte il termine di democrazia selvaggia, abbandonando nel contempo le definizioni, che pretendono di ridurre la democrazia a una formula istituzionale, a un regime politico, a un insieme di procedure o di regole del gioco, oppure - per usare un linguaggio contemporaneo - a un insieme di tecniche: «Vero è che nessuno detiene la formula della democrazia e che essa è più profondamente se stessa essendo democrazia selvaggia. Forse questa è la sua essenza: poiché non esiste un riferimento ultimo, a partire da cui l'ordine sociale possa essere concepito e fissato, tale ordine è continuamente alla ricerca dei suoi fondamenti, della sua legittimità: nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia, questa trova la sua risorsa più efficace» (52). Democrazia selvaggia - è questo che dà il suo contenuto e il suo senso all'idea libertaria della democrazia. Ciò vuol dire che la democrazia, nella misura in cui resta fedele alla sua essenza, non è addomesticata né addomesticabile e non potrebbe

esserlo, resiste all'addomesticamento. Qui ritroviamo la critica e il rifiuto della nozione di democrazia borghese; perché in effetti qual è stato il ruolo della borghesia, se non quello di operare per contenere nei limiti propri dell'ordine borghese il movimento di illimitazione proprio alla modernità politica? A coloro che sono tentati di unire, in un modo o nell'altro, democrazia e borghesia, Lefort non manca di ricordare che «il tentativo di sacralizzazione delle istituzioni attraverso il discorso è corrispondente alla perdita di sostanza della società, alla disfatta del corpo» (53). Quanto al culto borghese dell'ordine, esso testimonia, secondo Lefort, «di una vertigine di fronte all'apertura di una società indefinita» (54).

Al di là della resistenza all'addomesticamento, la democrazia selvaggia designa positivamente l'insieme delle lotte per la difesa dei diritti acquisiti e il riconoscimento dei diritti calpestati o non ancora riconosciuti. D'accordo in questo con una tesi del grande storico inglese Edward Palmer Thompson (55), Lefort attira l'attenzione sul focolaio di contestazione permanente, aperto dalla rivendicazione del diritto all'interno della rivoluzione democratica. Colui che invitava un tempo a pensare nella sua integralità «l'esperienza proletaria», chiede nuovamente di concepire la lotta politica - in questo caso democratica - come un fenomeno sociale totale, in cui l'aspirazione a un'altra forma di comunità non può essere disgiunta dalla lotta per il diritto; tanto più che l'esigenza del diritto porta in sé quella di un altro rapporto sociale: «Insistiamo a dire che la protezione delle libertà individuali non è la sola ad essere in questione, ma lo è anche la natura del rapporto sociale: laddove si diffonde la sensibilità al diritto, la democrazia è necessariamente selvaggia e non addomesticata» (56). Senza ripetere qui per intero "la lettura politica", proposta da Lefort a proposito dei diritti dell'uomo (una lettura né etica, né individualista), si può tuttavia mostrare brevemente come l'idea di democrazia prenda un senso pienamente libertario attraverso ed entro l'articolazione del diritto - poiché il diritto non è più pensato come uno strumento di conservazione sociale, ma come la fonte, nel senso forte del termine, di una società che si costituisce nella ricerca di se stessa.

Democrazia selvaggia, anzitutto per il rapporto essenziale

che questa forma mantiene con i diritti dell'uomo. La democrazia è strettamente connessa al soggetto-uomo, come è stato concepito da Rousseau a Fichte, e cioè non determinato, pensato come un nulla di determinazioni; per questo essa conosce spontaneamente un movimento di indeterminazione, dato che - partendo da un tale riferimento - nessuna determinazione preliminare viene "a priori" a intralciare il suo slancio. Attraversata dal riconoscimento di un essere per eccellenza indeterminato, la democrazia è una forma di società in cui il diritto, nella sua exteriorità rispetto al potere, si rivelerà sempre in eccesso su ciò che è già stabilito, come se il potere istituyente appena posto risorgesse in vista di una riaffermazione dei diritti esistenti e della creazione di diritti nuovi. Si apre una scena politica, in cui si sviluppa una lotta tra l'addomesticamento del diritto e la sua destabilizzazione-ricreazione permanente, attraverso l'integrazione di diritti nuovi, di nuove rivendicazioni considerate ormai come legittime. Secondo Lefort, non è proprio l'esistenza di questa contestazione che rinasce senza posa, di questo vortice di diritti, a condurre lo Stato democratico oltre i limiti tradizionali dello Stato di diritto?

Democrazia selvaggia, dove si manifesta nel modo migliore la dimensione simbolica dei diritti dell'uomo. Lefort pensa che i diritti dell'uomo siano una componente essenziale della costituzione simbolica della democrazia moderna - a differenza del giovane Marx, che, criticando i diritti dell'uomo nella "Questione ebraica", confonde il simbolico e l'ideologico, o piuttosto riduce il simbolico all'ideologico, invece di pensarlo. E' anche attraverso i diritti dell'uomo che i cittadini di una democrazia moderna possono comprendere ciò che si presenta ad essi come reale e, insieme, la scoperta del medesimo e dell'altro.

Grazie al principio di interiorizzazione da essi ridestato, i diritti dell'uomo generano una nuova sensibilità al diritto, una nuova coscienza del diritto. La democrazia è una società attraversata da un conflitto incessante tra il simbolico e l'ideologico, tra un insieme di articolazioni che lascia campo libero a un'esperienza dell'indeterminazione, in rapporto con la perdita dei fondamenti, dal lato del «selvaggio» - e i vari tentativi dell'ideologico di impadronirsi del simbolico, di

appropriarselo per meglio addomesticarlo, tentativi di imprimere, in nome di un gruppo o di un uomo, un contenuto determinato a ciò che resiste e si sottrae a ogni determinazione. Democrazia selvaggia infine, perché, con la scomparsa del corpo del re e la disincorporazione del sociale che ne consegue, la società si separa, si districa dallo Stato e nello stesso tempo accede a un'esperienza di sé plurale, ricca, sotto il segno dell'interrogazione; con la costituzione di ciò che Lefort chiama «il potere sociale», appaiono nuove forme di lotta che divengono intelligibili, riferite alla logica della democrazia. Queste rivendicazioni, queste lotte «in nome del diritto», sono abbastanza eterogenee per non precipitarsi verso l'illusione di una soluzione globale. La caratteristica della democrazia moderna, così intesa, è di aprire la scena di una rivendicazione continua, indefinita, che si sposta da un punto all'altro, trasversalmente: come se in permanenza si attuasse l'antagonismo tra questa pluralità effervescente, che rinvia a una molteplicità di poli, e la costrizione statale rafforzata dall'organizzazione. Questi movimenti non sono totalizzabili, perché sono nati da fonti multiple di socializzazione e si alimentano della loro propria specificità, assunta e perfino rivendicata; essi rifiutano ogni forma di soggetto unificante, che pretenderebbe di concentrare e condensare le loro lotte, di inglobarle. Democrazia selvaggia, perché il modello che emerge in essi è quello della rivoluzione antitotalitaria, rivoluzione plurale, che sa inoltre distinguere tra il polo dell'istituzione collettiva e quello della differenziazione sociale e non cede dunque all'illusione di una scomparsa del politico. In effetti è questo il paradosso della società democratica: essa non mira tanto a cancellare l'istanza del potere, per meglio raccogliersi in se stessa, cedendo alla fascinazione dell'Uno, quanto a permettere che si dispieghi il tumulto, i tumulti che la agitano; il polo del potere -luogo vuoto per la prima volta - funziona come una mediazione simbolica, grazie a cui la società si riferisce a se stessa, nello stesso tempo in cui fa l'esperienza di uno scarto tra il suo "interno" e il suo "esterno".

Selvaggio: questo aggettivo è tanto più degno di considerazione, perché appare illusorio pretendere di comprendere l'invenzione democratica sul solo piano del reale, come un insieme di istituzioni positive. La democrazia come

matrice simbolica dei rapporti sociali è e resta in eccesso sulle istituzioni, attraverso cui essa si manifesta. Rivolgendosi sia a chi ne fa l'elogio che ai detrattori, Lefort risponde: «E' un sogno pensare di possedere la democrazia. [...] Essa non è altro che un gioco di possibili, inaugurato in un passato ancora vicino, di cui dobbiamo ancora esplorare tutto» (57).

Selvaggio? In ultima analisi a che cosa mira questa indagine? O piuttosto, nell'economia del pensiero di Lefort e del suo rapporto con Merleau-Ponty, a quale nucleo centrale si riferisce la ricerca che anima il vivere insieme democratico, questa «carne del sociale»? Se non all'«Essere allo stato puro [...] l'Essere verticale" [...] non l'Essere 'appiattito' offerto ai sogni di una coscienza sovrana, ma lo "Spirito selvaggio", lo spirito che crea la sua propria legge non perché ha sottomesso tutto alla sua volontà, ma perché - sottomesso all'Essere - sempre si ridesta a contatto con l'evento, per contestare la legittimità del sapere costituito» (58).

La modernità politica deve confrontarsi continuamente con una difficoltà particolarmente insidiosa: poiché ogni riferimento a un polo incondizionato (Dio, la natura o la ragione obbiettiva) è venuto meno, come si può pensare la dignità del politico e riscoprirne la consistenza? Come è noto, la soluzione degli antichi consisteva nel pensare il politico in rapporto a una dimensione, a un orizzonte, che si situava al di là del politico - la ricerca del «vivere bene», la comunità politica in vista di azioni belle -; questa relativizzazione, non assolutizzando la cosa politica, aveva l'effetto paradossale di conferire ad essa la sua consistenza: «L'irriducibilità del dominio politico è correlativa alla sua relatività» (59).

Quale nuovo dispositivo inventare, quando sparisce il rapporto con un garante estrinseco, con una trascendenza? In mancanza di tale rapporto, il politico rischia forse di essere portato all'assoluto - la politica si trasforma in religione, lo Stato diviene «l'uomo assoluto» presso i giovani hegeliani di sinistra -: oppure il politico rischia di ridursi a semplice tecnica - secondo il modello tecnocratico o le letture banali di Machiavelli -; oppure ancora di essere spinto dal lato dell'irrazionale - il modello decisionista. Per riprendere una formula eccellente di Roustang nella sua critica a Foucault, pensatore del potere, l'immanentismo non sarebbe una

trappola, come la visibilità? Se fosse necessario pensare il politico in rapporto a una dimensione che lo eccede, in rapporto a una sovrassignificazione, quale dispositivo inventare, quale rapporto elaborare tra il politico e la metapolitica? La domanda è tanto più temibile, perché l'appello al metapolitico può essere una delle vie che prende la negazione moderna del politico.

Questa è una delle interrogazioni più importanti, che alimenta la ricerca di Lefort: la democrazia, la costituzione simbolica della democrazia, può aprire una possibilità, senza garanzie, di affrontare questa difficoltà? La disincorporazione del potere - la disfatta del corpo - la disintricazione del potere, della legge e del sapere, non hanno forse l'effetto di scavare una sorta di trascendenza interna del sociale, trascendenza che, come il luogo vuoto del potere, è votata a non sostanzializzarsi, a non attualizzarsi, a non nominarsi? Essa è destinata a restare nell'indeterminazione (o altrimenti verrebbe meno), in uno spazio non dominabile, spazio simbolico, che non è «solamente fatto dall'uomo e per l'uomo», irriducibile a un fatto sociale empirico, spazio in cui il sociale fa l'esperienza continua della scissione, di una interrogazione su se stesso. Rapporto all'eccesso dell'Essere, o all'Essere come eccesso, esperienza della dismisura generata dall'irresistibile e sempre risorgente pulsione del desiderio di libertà, rapporto ad una alterità, per esempio quella del tempo, sfida ripetuta al progetto di autonomia, la democrazia non è forse la forma di socializzazione, l'istituzione specifica del sociale che, lasciando accadere la «carne del sociale», lascia simultaneamente accadere un'altra esperienza dell'Essere? Paradosso di un'esperienza della trascendenza in seno all'immanenza, la democrazia non delinea forse un legame inatteso, ma possibile, tra il non-luogo dell'utopia, la sua eccentricità, e il non-luogo che scava la democrazia selvaggia, in un sempre nuovo disordine? (60) Che cosa bisogna intendere per carne del sociale? «Con la carne non viene proposta una versione più elaborata dell'esperienza muta, del testo ultimo, che una volta veniva decifrato attraverso il corpo. Piuttosto noi siamo indotti a interrogare la carne come nozione ultima, per la destituzione di quel testo, per la disfatta dell'immagine del corpo. Questa nozione è ultima, nel senso che essa dà un nome a ciò che è

senza figura, non risiede da nessuna parte, non conserva un fondo nascosto, non suppone dunque il rinvio al soggetto che lo disvelerebbe, compirebbe il movimento della scoperta: nel senso che essa porta l'enigma della differenziazione e della riflessione, della storia e della ripetizione» (61).

Note

N. 1. C. Lefort, "L'Invention démocratique", Fayard, Paris 1981, p. 98.

N. 2. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", Gallimard, Paris 1979, p. 27.

N. 3. Ibid., p. 13.

N. 4. C. Castoriadis, «Les rapports de production en URSS», "Socialisme ou Barbarie", 2, 1949. Ripreso in "La Société bureaucratique", UGE, Paris 1973.

N. 5. C. Lefort, «Le totalitarisme sans Stalin», in "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p. 158.

N. 6. Ibid., p. 174.

N. 7. Ibid., p. 175.

N. 8. Ibidem.

N. 9. Ibid., p. 190.

N. 10. Ibid., p. 191.

N. 11. M. Horkheimer, "Gesammelte Schriften", Band 5, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 316.

N. 12. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p.p. 10-11.

N. 13. "Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone", Il Mulino, Bologna 1980.

N. 14. C. Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", Gallimard, Paris 1972, p. 480.

N. 15. Citato in C. Lefort, "Écrire: à l'épreuve du politique", Calmann-Lévy, Paris 1992, p. 144.

N. 16. C. Lefort, M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social», "Textures", 2-3, 1971, p.p. 7-78.

N. 17. L. Althusser, "Pour Marx", Maspéro, Paris 1965, p.p.

88-128. Trad. it., "Per Marx", Editori Riuniti, Roma 1972.

N. 18. C. Lefort, M. Gauchet, «Sur la démocratie», cit., p. 8.

N. 19. Ibid., p.p. 8-9.

N. 20. Ibid., p.9.

N. 21. E. Kant, in "Per la pace perpetua", Editori Riuniti, Roma 1985, p. 48.

N. 22. C. Lefort, "Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique, Gallimard, Paris 1978, p. 28.

N. 23. C. Lefort, "Écrire: à l'épreuve du politique", cit., p. 71.

N. 24. C. Lefort, «Permanence du théologico-politique», in "Essais sur le politique, XIX-XX siècles", Seuil, Paris 1986, p.p. 255-259.

N. 25. C. Lefort, "Un Homme en trop", Seuil, Paris 1976, p. 51.

N. 26. C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», in "L'Invention démocratique", cit., p. 167.

N. 27. Ibid., p. 167.

N. 28. Ibidem.

N. 29. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p. 101.

N. 30. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p. 68.

N. 31. C. Lefort, M. Gauchet, «Sur la démocratie», cit., p. 31.

N. 32. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p. 89.

N. 33. C. Lefort, "L'Invention démocratique", cit., p. 167.

N. 34. "Psychanalistes", Revue du Collège de Psychanalistes, 9 ottobre 1983, p. 42.

N. 35. C. Lefort, "L'Invention démocratique", cit., p. 167.

N. 36. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p. 103.

N. 37. C. Lefort, «Le corps interposé, "1984" de George Orwell», in "Écrire: à l'épreuve du politique", cit.

N. 38. É. de La Boétie, "Discours de la servitude volontaire", Payot, Paris 1976, p. 151; trad. it. a cura di L. Geninazzi, "Discorso sulla servitù volontaria", Jaca Book, Milano 1979.

N. 39. C. Lefort, «Le corps interposé. "1984" de George Orwell», in "Écrire: à l'épreuve du politique", cit., p.p. 15-36. Riferendoci a questo testo, d'ora innanzi includiamo la paginazione nel nostro stesso testo.

N. 40. T.W. Adorno, "Dialettica negativa", Einaudi, Torino

1970, p. 41.

N. 41. F. Roustang, «Le lien de la liberté», in "Influences", Minuit, Paris 1990, p.p. 141-160.

N. 42. Ibid., p.p. 141-160.

N. 43. E. Levinas, "Le Temps et l'Autre", PUF, Paris, coll. Quadrige, 1983, p. 89; trad. it. di F.P. Ciglia, "Il Tempo e l'Altro", Il melangolo, Genova 1993.

N. 44. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p.p. 323-348.

N. 45. C. Lefort, "L'Invention démocratique", cit., p. 29.

N. 46. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p.p. 23-24.

N. 47. C. Lefort, "L'Invention démocratique", cit., p. 174.

N. 48. É. Weil, "Logique de la philosophie", Vrin, Paris 1950.

N. 49. C. Lefort, «La question de la démocratie», in "Essais sur le politique, XIX-XX siècles", cit., p. 29.

N. 50. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p. 35.

N. 51. R. Schürmann, "Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger", Il Mulino, Bologna 1995. E' evidente che il pensiero di Schürmann si sviluppa nel solco di Heidegger, poiché si presenta come una interpretazione e uno studio su Heidegger e la questione dell'agire. Tuttavia, merita di essere considerata questa definizione dell'anarchia: «L'anarchia è [...] il nome per una storia che ha colpito il fondamento dell'agire, storia in cui i fondamenti vengono meno e in cui ci si accorge che il principio di coesione, autoritario o razionale, è solo uno spazio bianco, senza potere legislatore sulla vita» (p. 16). Si potrà realizzare un confronto con la democrazia selvaggia così come la intende Lefort, tenendo presenti i seguenti caratteri:

- il deperimento dei fondamenti, che colpisce l'agire;

- la decostruzione dei fondamenti e dunque la non sottomissione dell'agire a un riferimento ideale o normativo; la messa in discussione della teleocrazia; la scoperta che la storia epocale, la storia fatta di principi imperativi può giungere alla fine;

- la decostruzione delle ontologie del corpo politico a vantaggio di una topologia del sito politico. Ma si tratta di un dialogo o di un confronto, che comporta divergenze importanti: da un lato la ripresa dell'antiumanismo, e dall'altro

la riforma dell'uomo, essere indeterminato per eccellenza, nell'organizzazione simbolica della democrazia; da un lato l'indifferenza alla questione del regime politico libero, e - dalla parte di Lefort - il riferimento alla modernità, come rivoluzione democratica.

N. 52. C. Lefort, Paul Thibaud, «La communication démocratique», "Esprit", 9-10, 1979, p. 34.

N. 53. C. Lefort, "L'Invention démocratique", cit., p. 173.

N. 54. Ibidem.

N. 55. E.P. Thompson, "Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra", Il Saggiatore, Milano 1969.

N. 56. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p. 23.

N. 57. Ibid., p. 28.

N. 58. C. Lefort, «L'idée d'être brut et d'esprit sauvage», in "Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty", Gallimard, Paris 1978, p. 44.

N. 59. M.P. Edmond, "Philosophie politique", Masson, Paris 1972, p. 80.

N. 60. C. Lefort, «Le désordre nouveau», In E. Morin, C. Lefort, J.-M. Coudray, "Mai 1968: la brèche", Fayard, Paris 1968, p. 49.

N. 61. C. Lefort, «Le corps, la chair», in "Sur une colonne absente...", cit., p. 130.

HANNAH ARENDT: LA CRITICA DEL TOTALITARISMO E LA SERVITÙ' VOLONTARIA?

La critica arendtiana del dominio totale che ha dato origine all'opera "Le origini del totalitarismo", contiene o no una problematica della servitù volontaria, ripresa ed ereditata da Étienne de La Boétie, oppure reinventata autonomamente dalla Arendt, di fronte a questa nuova forma di regime?

Questa domanda, che non pone un problema di fonti né di influenza, pare del tutto legittima quando si tratta del totalitarismo; in effetti si può ritenere che la critica del totalitarismo abbia riattualizzato la questione della servitù volontaria, da un duplice punto di vista:

- l'ipotesi della servitù volontaria è servita come principio di intelligibilità del fenomeno totalitario e soprattutto dei suoi caratteri più sconcertanti;

- inversamente, la critica del totalitarismo ha prodotto l'effetto forse inatteso di far risorgere improvvisamente la questione della servitù volontaria, in modo tanto più acuto, quanto più l'esperienza totalitaria del ventesimo secolo ha verosimilmente reso il lettore più sensibile all'enigma così denominato da La Boétie e più disposto ad accoglierlo, senza sovrapporre ad esso letture democratiche o anarchiche. Certo, il fenomeno del dominio totalitario è senza precedenti. Tuttavia, la sua critica - stimolata dall'interrogazione di La Boétie che valeva per la tirannia - può farci fare un passo avanti nell'esplorazione e nella conoscenza dell'innominabile: come se restasse da scoprire una forma nuova e specifica dell'enigma, la servitù volontaria in regime totalitario. Non si tratta di ripetere quanto detto da La Boétie, ma di provare il suo stesso stupore, nel nostro confronto con una forma inedita di dominio.

E' in certo senso un movimento circolare: si può partire dall'ipotesi della servitù volontaria, pronti a portare in essa

qualche modifica, per cercare di spiegare alcuni dei meccanismi più sconcertanti del dominio totale - quelli che maggiormente resistono ad un'analisi in termini istituzionali. Come effetto di ritorno, l'analisi della logica totalitaria può confermare e arricchire l'ipotesi di La Boétie o rivelarne dei tratti inediti, mettendola alla prova con un'esperienza di dominio senza precedenti.

Qual è in questo senso la posizione della Arendt, autrice di una delle grandi interpretazioni filosofiche del totalitarismo, paragonabile solo a quella di Claude Lefort? La sua teoria critica del totalitarismo nasce entro una problematica della servitù volontaria, oppure la incontra a un certo punto del suo percorso, e ne trae ispirazione per poi declinarla in modo diverso? E se così non è, come spiegare questo silenzio, questa distanza, questo rifiuto o questa resistenza? Ed inoltre, dobbiamo chiederci se l'analisi arendtiana del totalitarismo è tale da ridestare la questione della servitù volontaria, spingendoci anche a misurare - nella prospettiva di una sua riattualizzazione - la differenza fra il totalitarismo e la tirannia.

Per meglio rispondere a tali questioni, farò due «deviazioni» dall'analisi principale; dapprima un breve passaggio attraverso l'opera di Lefort, dove troviamo riunite un'interpretazione critica del totalitarismo e una rilettura esemplare di La Boétie: le due cose sono evidentemente in stretto rapporto, come se la conoscenza del totalitarismo avesse reso Lefort particolarmente disponibile all'ipotesi di La Boétie, alla sua novità sempre sottaciuta e travisata da spiegazioni convenzionali - quasi che l'interpretazione di La Boétie, stimolata dagli interrogativi del nostro secolo, abbia spinto Lefort ad aggredire l'enigma totalitario. Il complesso movimento di pensiero di Lefort ci darà un prezioso punto di riferimento, nella nostra analisi dell'opera della Arendt. Intendo anche ricordare brevemente la questione della servitù volontaria com'essa è genialmente enunciata da La Boétie contro la tirannia, così da poter meglio apprezzare, nel caso, le declinazioni diverse che in essa introduce una critica del dominio totale.

"Prima deviazione". L'opera di Lefort propone due interpretazioni del totalitarismo, una prima nel 1956 con il «Totalitarisme sans Stalin» (1), che gravita intorno al partito compreso come realtà sociale, capace di dar vita a una forma "sui generis" di socializzazione. Una seconda costellazione di testi compare a partire dal 1976 ("Un Homme en trop", 1976, "L'Invention démocratique", 1981, «Le corps interposé», 1984) (2). Se l'ispirazione di questa seconda critica è machiavelliana, nel senso che essa si sviluppa a partire dalla realizzazione della divisione originaria del sociale, essa si distingue decisamente dalla prima, perché mette in rilievo la questione della servitù volontaria e del totalitarismo. Il totalitarismo sarebbe la forma moderna di una servitù volontaria inedita, che tuttavia troverebbe in La Boétie una prima ispirazione critica, suscettibile di essere rinnovata e arricchita; ad esempio, si può aggiungere ad essa l'immagine del corpo e la sua dinamica destinata a rendere conto dell'immaginario totalitario. Leggendo il testo più importante, «L'image du corps e le totalitarisme», si potrebbe dire che Lefort ha l'ambizione di essere il La Boétie del sistema totalitario. Non c'è dubbio, infatti, che la virulenza critica dell'analisi del totalitarismo ha acquisito una nuova acutezza di sguardo, grazie alla lettura del "Discorso sulla servitù volontaria". Nel corso dello stesso anno 1976, Lefort scrive "Un Homme en trop" e propone una lettura esemplare di La Boétie nel testo «Le nom d'Un» (3). Considererò brevemente quattro aspetti di questa presenza evidente di La Boétie nella critica lefortiana del totalitarismo, in qualche punto prossima a una problematica psicoanalitica - per esempio, la distinzione del reale, dell'immaginario e del simbolico.

1. Il totalitarismo è la forma moderna di socializzazione, fondata sulla rappresentazione immaginaria del popolo-Uno. Secondo Lefort, attraverso l'immagine del corpo, vero schema direttivo, la società totalitaria si dà una quasi-rappresentazione di se stessa. Negazione illusoria della divisione del sociale, questa immagine produce immediatamente una separazione tra l'interno indiviso, il popolo-Uno, e l'esterno, che assume il valore di un nemico malefico.

2. Sotto l'influenza dell'illusione totalitaria, nata dall'immagine del corpo, il principio di non-contraddizione

non ha più valore, fino al punto da generare il regno delle idee oscure e di lasciare che si scateni in tutta la società una "strana logica" identitaria, che funziona in modo reversibile, dal più inglobante al più ristretto e inversamente dal più ristretto verso il più inglobante, e finisce per culminare in un processo di divoramento.

3. Dalla combinazione tra l'immagine del popolo-Uno e quella di un potere-Uno, risulta in qualche modo il grande individuo, che Alessandro Solgenitsin chiama l'"Egocrate". Secondo Lefort, questa è una componente decisiva e ricorrente dell'istituzione totalitaria del sociale, definita come: «Un individuo in cui si realizza illusoriamente l'unità di una società puramente umana. Con lui si istituisce lo specchio perfetto dell'Uno [...] colui che concentra nella sua persona la potenza sociale [...] come se, Ego assoluto, egli potesse infinitamente dilatarsi senza incontrare resistenza nelle cose» (4).

4. Infine, non è forse lo stesso movimento di autodistruzione, così ben messo in luce da La Boétie, che Lefort percepisce in modo per così dire micrologico nell'analisi di "1984" di George Orwell, soprattutto nei due protagonisti Winston Smith e Julia? Malgrado la sua rivolta, la coscienza di Winston Smith è vittima di un inganno, secondo Lefort: «Affascinato da un'immagine del corpo, che è sepolta dentro di lui come lo è il passato». Da qui deriva un giudizio enunciato in termini simili a quelli di La Boétie: «Egli [Winston] è innanzitutto la vittima di se stesso, preso nella sua propria trappola»(5).

Il cammino di Lefort è esemplare, perché egli realizza una connessione tra la critica del totalitarismo e la ripresa del problema posto da La Boétie. Ma invece di fare della servitù volontaria una invariante sovrastorica, frutto di una ipotetica natura umana, Lefort mette l'ipotesi di La Boétie alla prova della differenza dei tempi storici. La novità del totalitarismo, che diviene così percepibile, ha a che fare con l'immagine del corpo, con la sua pregnanza e i suoi effetti. Attraverso l'immagine del corpo e la rappresentazione del sociale come corpo, nell'esperienza totalitaria si forma l'inquietante disposizione, che spinge gli uomini «a combattere per la propria servitù come se si trattasse della loro salvezza». Con l'ausilio dell'immagine del corpo, tenendo conto

dell'organizzazione simbolica del sociale, Lefort riesce a pensare la novità senza precedenti del dominio totalitario, in una forma che lascia emergere una manifestazione inedita della servitù volontaria.

2.

"Seconda deviazione". Per la nostra analisi, basterà considerare alcuni punti essenziali del complesso percorso concettuale di La Boétie. Innanzitutto, notiamo lo stupore dell'autore di fronte a uno stato di servitù così generalizzato, così divorante, che riguarda «mille città», che colpisce milioni di uomini. Stupore doppio, perché si imbatte in un fenomeno assolutamente sconcertante. Non si tratta solo di constatare lo stato di servitù, ma di comprendere come - invece di dipendere dagli sforzi del tiranno, dagli «strumenti della tirannia» - questa servitù si presenti quale risultato di una attività dei dominati, che operano essi stessi per asservirsi, che scavano essi stessi la tomba della propria dipendenza. Questa è la novità senza pari e quasi senza precedenti del pensiero di La Boétie: l'ipotesi della servitù volontaria - «concetto inconcepibile, secondo Lefort - sostituisce di colpo la problematica classica degli «arcani del dominio». La rottura operata da La Boétie è così nuova, che alcuni scrittori posteriori non lo comprenderanno affatto, pur credendo di ripeterlo o di plagiarlo: come Marat, essi torneranno semplicemente a una denuncia delle catene della schiavitù. Nel caso di La Boétie, si tratta di una vera e propria rivoluzione copernicana. Non si tratta più di far girare lo sguardo del filosofo intorno agli stratagemmi, a cui fanno ricorso i padroni per asservire i dominati, ma di invertirne la direzione e di farlo invece girare intorno alle strane attitudini, che inducono i soggetti a lavorare per la propria servitù, a lavorare per forgiare le loro stesse catene. Lo scarto concettuale operato da questo pensiero è tale, che uno studioso recente, Jean-Michel Rey, ne sottolinea l'eccezionalità, pur scorgendovi un'affinità con Erasmo: «Si tratta, almeno in parte, di una riflessione di fondo sull'essere asservito, su certe modalità di dipendenza, che sembrano essere costitutive del

soggetto. Una simile ipotesi porta il pensiero ad una prospettiva, a cui esso non è per nulla abituato o preparato. Non mi pare ci siano precedenti di un pensiero di questo genere. Bisognerà aspettare Nietzsche, Freud e Valéry, per ritrovare, con accenti e orientamenti diversi, un percorso di pensiero simile a questo» (6).

Questo spostamento, questa inversione dello sguardo ci pone di fronte a un innominabile, a un fenomeno che si sottrae e resiste alla nominazione, e che d'altra parte rivela di essere letteralmente mostruoso: «Dio mio, cosa può essere? Come potremo chiamarlo? Che infelicità è questa? [...] Come potremo nominarlo? [...] Quale vizio mostruoso è mai questo, che non merita ancora il nome di viltà, per cui non si riesce a trovare un nome abbastanza volgare, che la natura nega di aver fatto e la lingua si rifiuta di nominare?» (7). E' un enigma, non estraneo alla dialettica dello scetticismo, che La Boétie è riuscito a mettere in luce. Egli ha saputo attirare la nostra attenzione su questo fenomeno, che si manifesta senza manifestarsi, nei termini di Levinas: la sua manifestazione conserverà sempre una parte irriducibile di opacità.

Discorso di verità distinto da quello del potere, il testo di La Boétie è anche un discorso di libertà. Infatti - e l'enigma non cessa di crescere - la servitù volontaria non proviene da un amore per il dominio, ma da una strana prossimità del desiderio di libertà al desiderio di servitù; o piuttosto da una fragilità del desiderio di libertà, che lo espone al rischio di rovesciarsi catastroficamente nel suo contrario. Professando una concezione della libertà risolutamente politica, La Boétie associa libertà e conoscenza reciproca, libertà e compagnia, libertà e amicizia. In effetti libertà e compagnia stanno insieme, la comune umanità è condizione di possibilità della libertà. L'essere asservito non è dunque un dato di natura. Non c'è dubbio, pensa La Boétie, «che noi siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti compagni; e non può venire in mente a nessuno che la natura abbia posto qualcuno in servitù dopo averci messo tutti in compagnia» (8). La comunità umana prende origine dal riconoscimento del simile vivificato dalla natura linguistica dell'uomo - «il grande regalo della voce e della parola». Così, per La Boétie, la libertà è indissociabile dalla pluralità umana, dal rapporto in cui facciamo insieme

esperienza del legame e della nostra singolarità, che fa la nostra differenza. E' quel che la Arendt chiama condizione ontologica di pluralità, per indicare questa forma di legame, che si intreccia con le nostre singolarità, attraverso le nostre singolarità, e non contro di esse, negandole o facendo ad esse violenza. La pluralità si manifesterebbe nella forma di una separazione che è insieme legame. E' proprio questo paradosso della pluralità umana, che La Boétie cerca di mettere in rilievo, quando ricorre a una stranezza o ad una invenzione ortografica - il "tous uns" - per meglio farci comprendere la particolarità di un legame, in cui l'ipseità persiste fin dentro la costituzione del tutti ("tous"). La natura ha stretto, egli dice, «il nodo della nostra alleanza e società; poiché essa ha mostrato in ogni cosa, che non voleva tanto farci tutti uniti quanto "tous uns"» (9). Ora, proprio su questo "tous uns" può esercitarsi e si esercita la forza capace di generare la servitù volontaria. La pluralità umana si rivela irrimediabilmente fragile; e così pure la libertà. Poiché la libertà umana ha la sua origine nella pluralità, nel "tous uns", essa è esposta al rischio di rovesciarsi nel suo contrario, così come il "tous uns" è esposto al rischio di trasformarsi in un'altra configurazione, il "tous Un". E' questa la straordinaria novità di La Boétie, che ci insegna a comprendere meglio la strana parentela fra il desiderio di libertà e il desiderio di servitù, poiché affina il nostro sguardo fino a permettergli di distinguere i luoghi di passaggio tra i due desideri: passaggi percepibili, se ci si impegna a seguire le sorprendenti avventure della pluralità. Ben lungi dal dichiarare che gli uomini sono asserviti per natura, La Boétie, sull'esempio dei tragici greci, ricorda la fragilità del bene e della libertà.

La Boétie dà o sembra dare una risposta alla domanda di partenza. La cautela è necessaria, perché tale risposta, se davvero esiste, ha il carattere singolare di rilanciare più che risolvere l'enigma, spostandone i termini ed enunciandoli altrimenti. «Incantati e affascinati dal solo nome dell'Uno», dice La Boétie. Spostamento e non soluzione, perché lo stupore rimane, anche se l'autore mostra che sotto l'influenza del nome dell'Uno si mette in moto un meccanismo misterioso nel corso del quale il "tous uns" si dissolve per lasciar posto al "tous Un". Si può andare oltre nella conoscenza di questo meccanismo?

Dobbiamo chiederci se per riuscire basta invocare, come Lefort, la minaccia della fascinazione iscritta nel linguaggio e aggiungere che tale forza non si esercita in uno spazio indeterminato e indifferente, ma rispetto a un luogo del tutto particolare, il luogo del potere; quest'ultimo, non appena identificato, circoscrive una differenza con la società, tanto più marcata perché si tratta di un luogo separato dagli altri uomini, e chi lo occupa ha la possibilità di compiere il male, di essere inumano e brutale verso gli altri uomini. Il fascino del nome dell'Uno o il fascino del nome del tiranno: «Il suo nome amato diviene quello a cui tutti restano sospesi, rischiando altrimenti di essere niente» (10). Detto questo, l'inconcepibile non resta forse inconcepibile? Non deve restare inconcepibile? Forse il gioco sottile di La Boétie mira a destare il nostro stupore, ad approfondirlo sempre di più, a proporci risposte che subito rivelano di essere trappole, facendoci così capire che chiunque possieda la risposta o creda di possederla si prepara, "nolens volens", a occupare il luogo del potere. Non certo per darci una sorta di ontologia del mistero, ma per tentare di metterci di fronte all'enigma della questione politica che, pur essendo orientata verso la libertà, è tuttavia esposta a capovolgersi in servitù. Se mai ci sarà una società emancipata, essa si costituirà affrontando in permanenza e sempre questa irritante questione, tanto più preoccupata di mantenerla in vita, perché sarà consapevole che coloro i quali conoscono o pretendono di conoscere la risposta, rivelano immancabilmente di essere candidati all'occupazione del luogo del potere. Per questo, in La Boétie, manca volutamente una soluzione, e c'è unicamente l'invocazione dell'amicizia, sola in grado di offrire un luogo di resistenza al fascino del nome d'Uno.

3.

Compiuta questa seconda deviazione, riprendiamo la nostra questione di partenza; chiediamoci se la Arendt, nella sua critica del dominio totale, abbia fatto ricorso a un certo punto del suo cammino a una problematica della servitù volontaria, magari affinandone il senso e aggiungendo un'ipotesi

supplementare, come ha fatto Lefort: per esempio quella dell'immagine del corpo, per meglio spiegare la differenza fra totalitarismo e tirannia. La Arendt resta del tutto estranea a questa problematica, senza accedere alla sua novità, o arriva per altre vie ad occuparsene e ad avvicinarsi ad essa, a tre diversi livelli: il rovesciamento della problematica classica del dominio, il rapporto della libertà alla pluralità, il fascino del nome d'Uno? Per alcuni interpreti, la Arendt riattualizzerebbe senza dubbio il pensiero di La Boétie. Così Remo Bodei, in un convegno, ha cercato di dimostrare la presenza di una problematica della servitù volontaria nella Arendt. Bertrand Vergely, in un suo studio consacrato a Ernst Cassirer, suggerisce un accostamento fra la Arendt e La Boétie, evocando «l'indifferenza delle masse» nel regime totalitario (11). Ma è possibile identificare semplicemente indifferenza e servitù volontaria?

Nonostante la sua critica violenta della filosofia politica, la Arendt riprende l'opposizione che la definisce, cioè quella tra regime politico libero e tirannia, anche se si preoccupa di distinguere nettamente il totalitarismo dalla tirannia. Ma a mia conoscenza e salvo errore da parte mia, ella non cita mai La Boétie, né si pone in una prospettiva affine. Nei suoi diari (12), non si cita neanche una volta l'autore del "Discorso sulla servitù volontaria". La sola cosa che hanno in comune e ha un certo significato è la famosa citazione da Omero, che inizia il testo di La Boétie:

«No, non è un bene il comando di molti: uno sia il capo,
uno il re»

e che la Arendt riprende in "The Human Condition", nota 57, p. 221, per sottolineare che nell'antichità il governo di uno solo è raccomandato unicamente per la vita domestica o per la guerra. I famosi versi di Omero sono citati in un contesto economico o militare. Ella segnala anche che Aristotele, a due riprese, cita gli stessi versi.

Il punto di partenza critico della Arendt non ha dunque rapporto con La Boétie. Ella parte infatti dalla teoria dei regimi ripresa da Montesquieu e la modifica, perché aggiunge ai due criteri stabiliti da quest'ultimo - la natura e il principio - un

terzo elemento, la definizione di una esperienza fondamentale su cui si fonderebbe ogni tipo di regime. Punto di partenza, che pone una serie di problemi: si può considerare il totalitarismo come un regime? Si può, come ha fatto notare Étienne Tassin, ricorrere a un pensiero critico derivato dalla tradizione, mentre si dice che il totalitarismo ha distrutto tutte le categorie provenienti da essa? Con i criteri desunti da Montesquieu, la Arendt definisce il totalitarismo come una forma di dominio, che ha per natura il terrore, per principio l'ideologia, e per esperienza fondamentale l'isolamento, considerevolmente aggravato dall'esperienza moderna della desolazione (14). A questi tre livelli, il totalitarismo distrugge il dominio politico, l'essenza della politica, e cioè l'azione di concerto e la sua fonte vivente, la pluralità: «I regimi totalitari non si sono accontentati di porre termine alla libertà di opinione, ma hanno finito per distruggere in tutti i campi, nel suo principio, la spontaneità degli uomini» (15). Si parte da Montesquieu, ma con qualche modifica. Il terrore, natura del regime totalitario, è insieme assenza di legge e modifica dell'idea di legge. La legge diviene legge di un processo naturale o di un processo storico pensato in via di compimento. Così il totalitarismo conosce un gioco specifico tra la stabilità e il cambiamento: perché la legge del processo possa lasciare corso libero alla sua dinamica, il dominio totalitario si sforza di stabilizzare gli uomini. Questo duplice movimento, sparizione della legge e modifica della legge, porta all'abolizione dei limiti che circoscrivono uno spazio di libertà tra gli uomini e provoca allo stesso tempo una serie di distruzioni a catena: abolizione dello spazio tra gli uomini, abolizione dei modi di comunicazione, forclusione della pluralità. Quanto al principio, l'ideologia, il cambiamento rispetto a Montesquieu è altrettanto sensibile. L'ideologia non funziona come principio d'azione - quel che spinge gli uomini ad agire nel senso forte del termine -, ma soprattutto come un principio di movimento, che inserisce, per così dire, gli uomini nel processo in corso. Nell'insieme, la Arendt modifica dunque l'impostazione di Montesquieu. Il terrore, essenza e natura del regime totalitario, è già pensato e descritto come un processo. Quel che vale per il terrore, vale a maggior ragione per l'ideologia. L'imperialismo del movimento esercita la sua

influenza sull'essenza del regime e sul suo principio: dinamizza l'essenza, in certo modo, e riduce il principio d'azione a semplice principio di movimento. Nella situazione totalitaria, la legge del movimento regna sovrana, trasforma tutto ciò che essa tocca in movimento. Fortunatamente per coloro che li subiscono, i regimi totalitari non sono perfetti; essi fanno appello al sostegno dell'ideologia che viene a rafforzare l'essenza. Principio di movimento che mira sia ad accelerare il processo, sia a raggiungere il suo compimento totale, l'ideologia rende superfluo e pericoloso qualsiasi principio d'azione: «Nessun principio guida dell'azione derivante dalla sfera dell'agire umano - come la virtù, l'onore, la paura - è necessario o potrebbe essere usato per metter in moto un corpo politico la cui essenza è il movimento generato dal terrore [...]». Invece di un principio d'azione, ciò di cui ha bisogno il regime totalitario è dunque uno strumento per preparare gli individui altrettanto bene sia al destino di esecutori sia a quello di vittime. Questa duplice preparazione, il sostituto di un principio d'azione, non è altro che l'ideologia» (16). Sottolineiamo queste frasi essenziali per la nostra domanda di partenza: «Ciò di cui ha bisogno il regime totalitario è dunque uno strumento per preparare gli individui altrettanto bene sia al destino di esecutori sia a quello di vittime». Leggendo questo passo appare chiaro che la Arendt resta nella prospettiva classica degli arcani del dominio, perché ella considera l'ideologia come un'arma del dominio totale. In tal senso, la scelta dei termini non può che rafforzare questo giudizio: si tratta di «manipolare», «preparare», «contare su», «mobilitare», eccetera. Per di più, ella vede l'efficacia dell'ideologia solo come preparazione alla funzione di carnefice o di vittima, ma - avendo così separato il carnefice dalla vittima - ella non formula mai un'ipotesi ben diversa, che potrebbe indubbiamente riavvicinarla a La Boétie: ipotesi secondo la quale l'ideologia, presa in un movimento che la eccede, potrebbe agire in modo tale che la vittima divenga il suo proprio carnefice.

Se si considera infine l'ultimo criterio, l'esperienza fondamentale, cioè l'isolamento aggravato dalla desolazione - i pericoli dell'esistenza derelitta e superflua - «il totalitarismo rivela di essere un deserto e più ancora un deserto in

movimento». In tal modo si riconosce che il totalitarismo genera il deserto sotto forma di desertificazione, di un processo d'estensione senza fine, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire gli spazi che continuano a distinguersi da esso. Il deserto cresce: la desertificazione è un processo dinamico che guadagna terreno incessantemente. Sotto l'influsso del movimento, essa si allontana dalla pace e conosce quelle che la Arendt chiama tempeste di sabbia, che mettono in pericolo le ultime oasi. Distruzione di ogni spazio pubblico, di ogni spazio politico, ma anche di ogni spazio privato. In tal modo, la desertificazione fa sorgere l'esperienza della desolazione, esperienza assoluta di non appartenenza al mondo. La desolazione introduce un nuovo modo di esistere, l'essere abbandonato, l'essere abbandonato da tutto e da tutti, che fa esperienza di una triplice perdita: dell'io, di altri e del mondo. Infine, l'essere abbandonato si inabissa nella vertigine dell'essere superfluo.

Quella della Arendt è una visione possente, quasi allucinatoria, quando descrive il movimento per il movimento, ben al di là delle tipologie istituzionali. Ma per quanto il quadro possa essere scuro, non vi appare alcun segno di servitù volontaria. L'essere abbandonato, divenuto l'essere superfluo, non è affatto descritto come un essere autoasservito. Non c'è da stupirsi, perché la Arendt non ha abbandonato la prospettiva classica degli arcani del dominio, anche se ella analizza una forma di dominio, che considera senza precedenti. Anche se critica il dominio totale includendovi l'ideologia identificata con un principio di movimento, la Arendt resta nondimeno al di qua del pensiero di La Boétie, al di qua della «rivoluzione copernicana» del "Discorso sulla servitù volontaria". In effetti, ella non concepisce un rovesciamento della problematica classica fino al punto di pensare che i dominati possano lavorare essi stessi al loro proprio asservimento. Si può anche immaginare che questa idea non le piaccia affatto, vista la decisione con cui ella rifiuta anche l'idea d'obbedienza, per render conto del legame politico tra governanti e governati. Qualche incertezza si percepisce solo riguardo all'ultimo criterio, quello dell'esperienza fondamentale della desolazione, perché il dominio totale è qui analizzato prendendo come punto di riferimento non «il

vertice», ma «la base», la situazione stessa dei dominati.

Se ora ci spostiamo verso il secondo livello della servitù volontaria, il rapporto della libertà alla pluralità, ci si può aspettare di incontrare una maggiore prossimità tra la Arendt e La Boétie. In effetti, ella associa il dominio totale alla distruzione dello spazio tra gli uomini, al sorgere di una forma di unità così violenta che essa distrugge le singolarità e i loro modi di collegarsi l'una all'altra e nello stesso tempo colpisce la condizione ontologica di pluralità. La definizione arendtiana di terrore - natura del regime totalitario - è enunciata in termini per qualche verso simili a quelli usati da La Boétie per mettere in luce il passaggio misterioso dal "tous uns" al "tous Un".

L'immagine della morsa, secondo la Arendt, evoca nel modo più efficace la costituzione dell'unità totalitaria, sorta di unità fusionale: «Il terrore sostituisce i confini e i canali di comunicazione tra gli individui con un vincolo di ferro che li spinge gli uni contro gli altri in maniera così salda che è come se fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo. Il terrore, il servitore fedele della natura o della storia e l'onnipresente esecutore del loro movimento predestinato, forgia l'unità di tutti gli uomini abolendo i confini della legge da cui dipende lo spazio vitale indispensabile per la libertà di ogni individuo [...]. Semplicemente e spietatamente esso spinge gli uomini, così come sono, gli uni contro gli altri, distruggendo lo spazio stesso dell'azione libera, che non rappresenta che la realtà della libertà» (17). Per la Arendt come per La Boétie, libertà e pluralità sono strettamente associate l'una all'altra, al punto che se l'una è colpita l'altra sparisce. Ma nonostante il pensiero comune dell'articolazione tra queste due dimensioni essenziali dell'azione politica, in nessun momento la Arendt prospetta un intreccio complesso del desiderio di libertà e della servitù volontaria; ella non pensa come la distruzione della pluralità possa lasciar emergere qualcosa come il fascino del nome d'Uno, un fascino dell'Uno. Piuttosto che seguire le oscure linee della questione politica, la Arendt procede come un esperto di meccanica, che, osservando la scomparsa di uno spazio tra gli uomini, sotto la pressione di una forza costringitiva, ne deduce un effetto di unità imprigionante. Certo, gli uomini serrati, schiacciati dalla morsa totalitaria, sono ridotti a uno stato di servitù, poiché il campo

dell'azione libera è necessariamente crollato. Si può allora parlare di servitù volontaria? Certamente no, perché - seguendo l'analisi della Arendt - il desiderio di libertà sopravviverebbe malgrado la costrizione della morsa. Il terrore totalitario, ella precisa, «per quanto ci è dato sapere», non «riesce a sradicare l'amore della libertà dai cuori degli uomini» (18). «Per quanto ci è dato sapere», questa riserva non è solo retorica. Alla Arendt capita di descrivere - nella sua analisi del totalitarismo - fenomeni simili nella loro concretezza alla servitù volontaria, o che potrebbero essere spiegati ricorrendo all'ipotesi di La Boétie. Così per la Arendt costituisce un problema il disinteresse sincero degli aderenti a un movimento totalitario, tanto più sconcertante e singolare perché tale disinteresse può andare fino all'autoaccusa o all'autodistruzione. Fermiamoci un istante su un passo delle "Origini del totalitarismo", in cui si può verosimilmente percepire un'eco del comportamento incomprensibile di alcuni degli accusati, in occasione dei processi di Mosca: «L'elemento sconcertante nel successo del totalitarismo è piuttosto la genuina abnegazione dei suoi seguaci: può essere comprensibile che un nazista o un bolscevico non si senta scosso nella sua convinzione da crimini contro persone che non appartengono al movimento o addirittura gli sono ostili; ma lo stupefacente è che non tentenni quando cominciano a esser colpiti i suoi compagni di fede, e neppure quando è lui stesso a cader vittima della persecuzione, a esser condannato sulla base di accuse inventate, espulso dal partito e deportato in un campo di concentramento o di lavoro forzato. Anzi, con grande meraviglia dell'intero mondo civile, egli può essere persino disposto ad accusarsi e a collaborare alla sua condanna a morte, purché non sia toccata la sua posizione di militante» (19).

Colpito dalla sottomissione che sostiene la tirannia, La Boétie esclamava: «Qual vizio mostruoso è questo?», e Hegel, da parte sua, rifiutava l'ipotesi della servitù volontaria, e tenacemente legato al suo razionalismo politico affermava: «Gli uomini non sono stupidi fino a questo punto». Di fronte ad atteggiamenti autodistruttivi, la Arendt non si sottrae alla constatazione dei fatti e si interroga per sapere, se vogliamo mantenere la formulazione hegeliana, perché gli uomini sono

stupidi fino a questo punto? O piuttosto, poiché veramente non si tratta di stupidità, per quali vie gli uomini giungono a un disinteresse che si rovescia in negazione di sé? Ella respinge la spiegazione dell'idealismo fervente. Anche a non voler considerare la sua ingenuità, questa spiegazione non è sufficiente nel caso delle S.S., che non erano animate da alcun idealismo, ma subivano l'influenza di una coerenza logica implacabile. Per la Arendt, in questa situazione particolare, è essenziale l'appartenenza al movimento o al partito, o più esattamente la continuazione dell'appartenenza. Finché esistono il movimento o il partito, persiste il sentimento di appartenenza con tutti i suoi effetti. In questa prospettiva, a sostegno della quale ella evoca la testimonianza di Trockij, la Arendt propone in verità varie risposte: il fanatismo, l'identificazione col movimento, il conformismo assoluto, la distruzione dell'esperienza: «Ma all'interno della struttura organizzativa - ella scrive - finché resta compatta, i membri fanatizzati non possono esser raggiunti né dall'esperienza né dal ragionamento; l'identificazione col movimento e il conformismo assoluto sembrano aver distrutto la sua stessa capacità di esperienza, anche se estrema come la tortura o la paura della morte» (20). La molteplicità delle risposte esprime a sufficienza lo sconcerto interpretativo dell'autrice e la sua incapacità a nominare il fenomeno: il fanatismo, questa «peste dell'anima» secondo Voltaire, è solo designato ma non è veramente definito o analizzato. Resterebbe in effetti da spiegare come mai questa violenza esercitata su altri possa ritorcersi contro di sé e divenire autodistruttiva (21). Il conformismo assoluto è menzionato solo come un effetto. Certo è aperta la via dell'identificazione al partito o al movimento, ma senza essere ulteriormente esplorata, senza interrogarsi sui meccanismi, che realizzano un processo di identificazione, proiezione, istinto mimetico. Per la verità, la Arendt non si orienta tanto verso la servitù volontaria, ripensata in quegli anni da Wilhelm Reich nella "Funzione dell'orgasmo" (22), ma verso una ripresa del concetto benjaminiano di distruzione dell'esperienza (23). Walter Benjamin, nel suo saggio sul "Narratore" ha constatato quanto «le azioni dell'esperienza sono cadute» (24). Lo dimostra il mutismo dei combattenti del 1914 di ritorno dal fronte, che

ritornavano «non più ricchi, ma più poveri di esperienza comunicabile» (25). Più generalmente, l'uomo moderno fa l'esperienza paradossale della perdita dell'esperienza, o del suo impoverimento, che comporta l'incapacità di essere toccato emotivamente, di provare un'esperienza, di elaborarla, di condividerla con altri, di comunicarla, di accoglierla o di rifiutarla, secondo le norme del senso comune. Di fronte a fenomeni o comportamenti che derivano dalla servitù volontaria, la Arendt resta molto al di qua dell'ipotesi di La Boétie. Certo, ella ne prende atto, ne sottolinea il carattere aberrante, ma non riesce a nominarli, o piuttosto li nomina in modo tale, che questi fenomeni cessano di essere sconcertanti; essi vengono classificati sotto nozioni - fanatismo, conformismo - che li qualificano in modo tale da far tacere l'interrogazione. Le categorie a cui ricorre la Arendt riducono subito lo stupore o la paura nati dall'osservazione, mentre la servitù volontaria può essere enunciata solo sotto forma di enigma, al limite del pensabile, precipitando colui che ne formula l'ipotesi in una condizione prossima alla vertigine. Fallimento nel nominare, ma ancor più nel rispondere alla domanda fenomenologica sul "come". Così la Arendt evoca l'identificazione al partito o al movimento, ma non dice nulla sui meccanismi dell'identificazione, sul modo in cui essa si realizza, per quali vie si effettua, come riesce a far presa. Si può riconoscere alla Arendt che ella percepisce bene il carattere problematico degli atteggiamenti autodistruttivi caratteristici dei movimenti totalitari, che ella osserva giustamente come sia distrutto il nucleo essenziale dell'esperienza, la conservazione di sé, come la «valvola di sicurezza» della paura della morte sia in qualche modo saltata; si deve tuttavia concludere che ella non riesce ad andar oltre il suo stupore, a trasformarlo in una rinnovata interrogazione sulla società totalitaria. A dire il vero, per la Arendt si tratta più di dominio totale, che di società totalitaria o di istituzione totalitaria del sociale. Ella ricorda le famose parole di Trockij, che servivano come giustificazione teorica delle condotte di autoaccusa: «Gli Inglesi hanno un proverbio: 'Che abbia torto o ragione, è il mio paese'. [...] Noi abbiamo una giustificazione storica molto migliore per affermare che esso, ragione o torto che abbia in singoli casi concreti, è il nostro partito» (26). La

Arendt ne trae la conclusione che all'esterno del partito non comparivano comportamenti simili, perché il meccanismo di identificazione non aveva ragione di essere. Secondo la Arendt, il fenomeno totalitario sarebbe rimasto circoscritto ai membri del partito e non avrebbe colpito il resto della società. Ne sono prova gli ufficiali dell'Armata Rossa, che non appartenevano al partito e resistevano.

Infine, in nessun momento nell'analisi critica proposta dalla Arendt si fa menzione del «fascino del nome d'Uno» o di un fenomeno di questo genere. Anche se si parla, nella descrizione del terrore totalitario «d'Un Uomo», il nome di quest'Uomo, per quanto è possibile nominarlo, non sembra esercitare alcun fascino né suscitare alcun amore per il fatto di essere il supporto, se non il soggetto, con tutta l'equivocità di questo termine, del movimento della Natura o della Storia, in una parola del processo totalitario. Sembra che la Arendt si avvicini per un'altra via, a lei propria, al tema della servitù volontaria, via che si potrebbe chiamare «la potenza della logica». Come abbiamo visto, la Arendt riprende seguendo Benjamin l'ipotesi della distruzione dell'esperienza, ma la elabora in modo molto diverso per rendere conto del dominio totalitario. In effetti, l'ideologia, principio di movimento del dominio totale, è distruttiva dell'esperienza per più di un verso; non si interessa mai del «miracolo dell'essere», vale a dire non pensa l'evento, ma lo immerge in ciò che ad essa pare essere un processo o un movimento; nella sua pretesa di spiegare tutto, l'ideologia non dà conto di ciò che è, nasce e muore, preoccupata esclusivamente del movimento secondo la legge della natura o della storia; il pensiero ideologico si emancipa dalla realtà che noi conosciamo attraverso i nostri sensi, e allo stesso tempo da ogni esperienza possibile. Invocando una realtà «più vera» dietro ciò che noi percepiamo, l'ideologia si presenta come un sesto senso che, rivestendo ogni fatto di un significato segreto, avrebbe il potere di liberarci dall'esperienza, che siamo in grado di condividere con altri. Sostituendosi alla realtà, l'ideologia funziona come uno schermo che ci libera dall'esperienza, dalle sue costrizioni, ma anche dai suoi insegnamenti. I valori dell'esperienza sono precipitati. L'ideologia in quanto «logica di un'idea» compie questa emancipazione nei confronti dell'esperienza, facendo

ricorso proprio alla logica che, sostituendosi al pensiero, parte da una premessa per dedurre tutto il resto con una coerenza implacabile, che si tratti della Natura o della Storia.

Secondo le analisi della Arendt, gli uomini nell'epoca totalitaria o pretotalitaria farebbero l'esperienza paradossale di una distruzione dell'esperienza, nella forma della desolazione. La desolazione è uno stato che colpisce l'insieme delle relazioni che costituiscono l'esistenza umana e genera in coloro che ne sono vittime un sentimento disperante di non appartenenza al mondo. Risultato della distruzione della pluralità determinata dal terrore totale, e - a più lungo termine - dell'esperienza moderna dello sradicamento e dell'inutilità delle masse, la desolazione è l'esperienza dell'essere abbandonato, peggio ancora: dell'essere superfluo: «Ciò che rende la desolazione così insopportabile è la perdita del proprio io - dice la Arendt -. [...] Io e mondo, capacità di pensiero ed esperienza vengono perduti nello stesso momento» (27).

Su questo terreno desertico o in via di desertificazione, nasce l'influenza della logica, il suo fascino. In modo abbastanza enigmatico e non del tutto chiaro, la Arendt pone in rapporto l'esperienza della desolazione e la seduzione della logica, basandosi in più di un'occasione su una citazione di Lutero. La desolazione avrebbe per effetto di rendere attraente la logica. A un primo livello, sembrerebbe che in un simile stato di perdita generalizzata - perdita del sé, di altri e del mondo e dunque perdita dell'esperienza, possa sopravvivere solo la facoltà del ragionamento logico, la cui premessa è evidente di per se stessa. Sopravviverebbe solo questa certezza a cui aggrapparsi, questa verità vuota, priva di ogni potere di rivelazione, ma che - nello stato di desolazione - avrebbe la caratteristica di essere produttiva, perché essa prenderebbe la via logica della deduzione interna, pronta a pensare «nella prospettiva del peggio», secondo l'espressione di Lutero. A un livello più profondo, il fascino della logica (che può andare fino a prendere la forma di un'autocostrizione) deriverebbe dal fatto che la sottomissione alla logica offre una sorta di «resto» indefettibile in un universo desertificato; essa sembra trasformare la non-contraddizione in manifestazione possibile di una identità vuota con se stesso ($A = A$), fino al punto di feticizzare la prima premessa che permette il dispiegamento

della logica, anche se questa messa in scena si rivela ingannevole. La valorizzazione della logica - nei termini di Hitler o in quelli di Stalin - apparirebbe a coloro che ne accettano il dominio «l'ultimo punto d'appoggio in un mondo dove non ci si può fidare di niente e di nessuno» (28). Con più decisione, nella conferenza "La natura del totalitarismo", la Arendt lega la seduzione della logica alla distruzione della pluralità e al deperimento dell'esperienza: «E' la mera logicità ad attrarre gli esseri umani isolati, perché l'uomo - nella solitudine completa, senza alcun contatto con i suoi simili e quindi senza alcuna reale possibilità di fare esperienza - non ha nient'altro su cui fare affidamento tranne le regole astratte del ragionamento» (29). Accettare in tal modo il regno della logica non è un segno di stupidità; chi vi consente e si autocostringe cerca solo di sfuggire «dalla disperazione dell'isolamento per cadere nei vizi della solitudine».

Questo inganno è una trappola. Con l'insistenza sul fascino della logica, la Arendt nell'ultimo capitolo "Ideologia e terrore" (30) finisce per rispondere alla questione posta nel capitolo "Il tramonto della società classista", a proposito dei processi di Mosca. Perché gli accusati di Mosca tennero una condotta così strana, davvero stupefacente? Perché giunsero ad autoaccusarsi provocando in tal modo essi stessi la propria condanna a morte? Come spiegare questo comportamento che stupì il mondo civilizzato? A questo punto dell'analisi, né il fanatismo, né il conformismo assoluto, e neanche l'identificazione al partito possono valere come spiegazioni, secondo la Arendt. Solo la sottomissione volontaria alla logica insieme alla distruzione dell'esperienza, sotto l'influsso dell'ideologia, della logica di un'idea, può permetterci di comprendere e di dare una risposta articolata, che merita di essere considerata anche se non concordiamo completamente con essa. Secondo la Arendt, questo atteggiamento irrazionale, fino al punto di non rispettare un livello minimo di razionalità - l'autoconservazione e la paura della morte - rivelerebbe la potenza cogente della logica. Avendo accettato la prima premessa, e cioè la logica di un'idea applicata alla storia - la storia è una lotta di classe e il partito è il suo strumento privilegiato - gli accusati giunsero, praticando la sottomissione volontaria alla logica, ad accusarsi essi stessi per crimini che

non avevano commesso, ad accettare le deduzioni interne di quelle premesse, a fare propria la requisitoria del procuratore, come se la paura della contraddizione fosse superiore alla paura della morte. Poco importano i crimini nella loro concretezza, conta solo il fatto che il partito ha bisogno di criminali per giustificare le sue accuse, conta solo la punizione dei criminali. Rifiutarsi di impersonare il ruolo del criminale, se tale è l'esigenza del partito, significa respingere la premessa secondo cui il partito ha sempre ragione e l'adesione primaria a tale premessa, significa sottrarsi alle conseguenze logiche dell'una e dell'altra; significa rinnegare se stessi, col pretesto di salvarsi la vita: «La forza del ragionamento sta in questa prospettiva -spiega la Arendt -: se rifiuti, contraddici te stesso e, con tale contraddizione, privi di ogni senso la tua vita» (31). Ci sarebbe dunque qualcosa di più grave della morte: contraddirsi e al tempo stesso rinunciare a se stessi, perdersi. Da qui deriva una permuta infernale: chi si salva osando affermare la propria innocenza, si perde; chi si perde autoaccusandosi, si salva (32). L'identificazione col partito evocata all'inizio dell'analisi vale e prende tutto il suo senso solo se si comprende fino in fondo che questo fenomeno è sotto l'influenza della logica e che, per aver detto A, occorre sillabare fino in fondo l'alfabeto dell'identificazione e della sottomissione. Questa autosottomissione alla logica è una nuova figura della servitù volontaria? Ci può essere equivalenza, almeno fino a un certo punto, tra il fascino del nome d'Uno e le attrattive della logica? Quando cerca di ripercorrere e di descrivere il cammino interiore degli accusati di Mosca, la Arendt riscopre l'ipotesi di La Boétie? Certo, a giudicare dagli effetti - autoaccusa, accettazione della morte, autonegazione - può sembrare legittimo il paragone con quelli generati dal desiderio di servitù. Ma non sembra tuttavia che la Arendt abbia concepito un'ipotesi simile a quella di La Boétie: il dono di se stessi non viene offerto a un tiranno o, nel caso, a un "Egocrate", ma ad una istanza collettiva a cui, nel pensiero della Arendt, non si potrebbe attribuire il nome dell'Uno, anche se nella realtà storica essa è dominata da una figura dispotica; per giunta, l'autrice del libro "Le origini del totalitarismo" volge certo la sua attenzione alla parte dei dominati, per cercare di comprendere attraverso quali

meccanismi essi accettano la negazione di sé e affrontano la morte; tuttavia, la tirannia della logica, secondo lei, è un effetto della «preparazione» realizzata dai dirigenti totalitari; infine, l'autoaccusa è una negazione di sé solo fino a un certo punto, poiché si tratterebbe, secondo la Arendt, di un modo deviato e sacrificale di salvare la propria identità, identità vuota - certo - come se ci trovassimo di fronte ad una «astuzia dell'identità».

4.

Al termine di questo percorso, la risposta alla questione iniziale non può che essere complessa e necessariamente sfumata: incontestabilmente l'opera critica della Arendt contiene spunti reali che vanno in direzione della problematica della servitù volontaria, ella si muove in contesti assai vicini soprattutto quando analizza la condotta sorprendente degli accusati durante i processi di Mosca; nel suo stupore si sente quasi un'eco dell'interrogazione piena di spavento di La Boétie, «che vizio mostruoso è questo?» e si ritrova qualcosa di questo spavento quando ella tenta di descrivere i sintomi del «vizio totalitario». Ma - qui è l'essenziale - ella resta a mezza strada, non compie il passo decisivo quando si tratta di nominare questo vizio e ritorna alle interpretazioni tradizionali, il fanatismo, il conformismo assoluto, che hanno più un effetto di chiusura dell'interrogazione, di occultamento, piuttosto che quello di scoprire un abisso che esige di essere nominato. La stessa cosa accade quando ella si impegna ad approfondire, a rendere più complessa l'identificazione al partito, aggiungendovi la rovina della pluralità, risultato del terrore totale, e la tirannia della logica, articolando la fede nella logica con la disfatta della pluralità, poiché la logica si sostituisce alla pluralità in via di sparizione. Sembra che l'immaginazione, a cui ella si appella in modo così eloquente per riuscire a «oltrepassare gli abissi», le faccia infine difetto, quando si tratta di riconoscere e nominare nei fenomeni totalitari che «sfidano il normale giudizio» proprio ciò che la lingua rifiuta di nominare. In due occasioni, un passaggio di scrittura segnala

forse il motivo che trattiene l'immaginazione dal passare la soglia di tali abissi. La Arendt, quale che sia il carattere sinistro del quadro da lei tracciato del totalitarismo, tende a conservare la convinzione che l'amore della libertà non ha abbandonato il cuore degli uomini: «Il regime totalitario non si distingue dunque dalle altre forme di governo perché riduce o abolisce determinate libertà, o sradica l'amore della libertà dal cuore degli uomini» (33). La stessa affermazione si trova nella "Natura del totalitarismo", con la riserva «per quanto ci è dato sapere» (34). Sembra significativo che - in caso contrario, cioè se sparisse l'amore per la libertà - l'interprete si troverebbe in presenza di un regime ancora più sorprendente e che, per la sua immaginazione, il dominio totale si troverebbe dunque a una distanza infinitamente più grande di quanto ella avesse dapprima pensato.

Ritorniamo alla questione della pluralità. Quando la Arendt pone in luce la distruzione della pluralità, ciò significa forse che ella riprende da parte sua il movimento di pensiero di La Boétie, la conversione improvvisa del "tous uns" nel "tous Un", attraverso la quale vengono abolite insieme pluralità e libertà, poiché la scomparsa dell'una comporta necessariamente l'eclisse dell'altra? Forse dobbiamo invece percepire, nell'identificazione del terrore totale a una morsa o ad un cerchio di ferro o alla produzione di Un Uomo, la ripresa della critica aristotelica dell'unificazione violenta, progettata da Platone nella "Repubblica", ignorando che la città «è una specie particolare di molteplicità». Il prodotto del terrore totale, Un Uomo, appare infatti abbastanza simile all'individuo Uno, a cui si oppone Aristotele nella "Politica" (35).

Basta evocare l'indifferenza delle masse per trarne la conclusione che esiste una problematica della servitù volontaria nell'opera della Arendt? Indifferenza significa disinvestimento, ad indicare che il fenomeno classico dell'interesse non ha più importanza nell'universo totalitario: si tratta in sostanza del passaggio da un atto positivo a un atto negativo. Tra indifferenza e servitù volontaria, servitù non come rifugio o passività, ma come attività o come desiderio - essi hanno «conquistato» la propria servitù, scrive La Boétie -, tenendo conto dello spostamento che si realizza dalla servitù volontaria al desiderio di servitù, c'è un salto che la Arendt

non compie, si guarda bene dal compiere, anche se ammette l'idea di «consenso tacito»: a tal punto l'idea di desiderio le è estranea, quanto meno nella comprensione della politica. Stessa cosa per l'amore. Ricordiamoci come nella famosa lettera a Gershom Scholem ella respinga decisamente la nozione di amore per il popolo ebreo, che le pare completamente incomprensibile e che le sembra confondere sfere separate. Del resto non si può non notare che, quando cerca di chiarire gli oscuri meccanismi che portano all'identificazione col partito, ella resta stranamente nell'ambito di una problematica dell'identità. Nella sua ottica, gli accusati di Mosca giungono ad autoaccusarsi - sotto l'influenza della logica - restando chiusi in se stessi, o all'interno di un circuito chiuso, come se il loro solo scopo fosse quello di restare fedeli a se stessi, al loro impegno iniziale, alla prima premessa che li aveva spinti ad accettare l'ideologia bolscevica. Strana identità, un'identità che si autoaccusa. Come pensare l'identificazione al partito, riconducendola solo a se stessi? Questa identificazione, una volta innescata, non diviene forse un movimento incontrollato, talvolta irresistibile, che trascina colui che si è dato ad esso e lo induce a risalire la catena identificatoria fino al vertice, fino a quell'elemento essenziale del dominio totalitario, che è l'"Egocrate"? Ed inoltre, come è possibile, dopo avere descritto così bene gli effetti del terrore totale - il passaggio da tutti gli uomini a Un Uomo - tener fuori quell'enigmatica autoaccusa da ogni rapporto con colui che Lefort chiama «il grande Altro», coronamento del dispositivo totalitario? Certo, la Arendt invita a distinguere tra il dirigente totalitario e il tiranno; mentre questi desidera l'onnipotenza per assicurare la pace del suo regno, dopo aver vinto l'opposizione, l'altro porrebbe la sua onnipotenza al servizio delle leggi del movimento, come se egli ne fosse l'unico supporto, l'unico sostegno; egli è cioè la sola mente capace di conoscerle e di applicarle, aprendo così un abisso non tra l'onnipotenza e l'impotenza, ma tra chi sopravvive e gli esseri superflui. Se questa è la caratteristica del capo totalitario, non si può non pensare che egli si distacca fantasmaticamente dalla società, che per lui è il materiale destinato alla realizzazione delle leggi divoranti del movimento; come non pensare che egli occupi effettivamente il

luogo del completamente Altro? Già La Boétie, a proposito del tiranno, mostrava come la rinuncia o più esattamente il dono di tutti creasse un Essere fantastico, «Un Solo», con un corpo incommensurabile, dotato di mille occhi, di mille braccia, di mille piedi, costituito in certo senso con tutto ciò che ognuno aveva «ceduto» ad esso. Invece, stranamente, per la Arendt, il prodotto del terrore totale, ciò che lei chiama «Un Uomo» resta un essere di ragione, come se non fosse destinato a incarnarsi, a separarsi dalla società che egli domina, a portare un nome capace di esercitare quel fascino di cui ci parla La Boétie.

L'abbiamo già notato, la Arendt descrive il dominio totale e non la società totalitaria, per l'eccellente ragione che questa ai suoi occhi non esiste in quanto tale. Ella si preoccupa di distinguere tra i membri del partito e coloro che ne restano al di fuori, per farci intendere che solo all'interno di una formazione politica di questo tipo, sottomessa all'ideologia, potevano apparire i comportamenti aberranti di autoaccusa, e non nella società che, nel suo insieme, resterebbe estranea alla servitù volontaria. Tenendo conto della differenza tra regime totalitario e tirannia, La Arendt si allontana da La Boétie, che cercava di mostrare come attraverso una serie di meccanismi la servitù conquistò tutta la società, fino al punto in cui il popolo si «fa traditore di se stesso». Ella si allontana pure dalla descrizione pregnante di Solgenitsin, che ci mostra «il popolo divenuto il nemico di se stesso» o dalla interpretazione di Lefort (36). Questi, articolando il politico al sociale, comprende bene, a differenza della Arendt, la servitù volontaria in tutta l'estensione del sociale, suscitata dalla logica del totalitarismo, la costituzione del popolo Uno, che non smette di fabbricare «uomini di troppo», rigettandoli al di fuori di sé come malefici. Lontana da questa riattualizzazione, da questa trasposizione della servitù volontaria, l'opera della Arendt riprende la rappresentazione classica di un gruppo di dirigenti, totalitari in questo caso, che organizzano il dominio totale con l'aiuto del terrore e dell'ideologia, che ella concepisce come la preparazione degli individui «sia al destino di esecutori, sia a quello di vittime» (37). E quando ella propone di sostituire la domanda «perché hanno obbedito?» con quella infinitamente più giusta «perché hanno dato il loro sostegno», evidentemente ella pensa ai carnefici e non alle loro

vittime.

Perché la Arendt, nonostante le sue incursioni in direzione dell'ipotesi della servitù volontaria, si è fermata a metà strada? Perché non ha davvero messo alla prova l'ipotesi di La Boétie, pur trasformandola per adeguarla al fenomeno «senza precedenti» del totalitarismo? Se ella avesse pensato seriamente a tale ipotesi, probabilmente avrebbe rifiutato le sue derive psicologiche, o analitiche, per lei riduttive e al limite mistificanti. Basta leggere ciò che scrive a proposito del potere di fascinazione che tanti contemporanei attribuivano a Hitler. Oltre a mettere in dubbio la realtà del fenomeno, ella si preoccupa di ricordare a tutti coloro che cadono in questo errore come la fascinazione sia in primo luogo un fenomeno sociale e come tale rilevi di un'interpretazione sociale e politica. Ella rifiuta le riduzioni psicologiche. Così, ricorda che l'onore, la virtù e la paura sono principi d'azione, il motore dell'agire e non motivi psicologici. Bisogna comprendere la logica del totalitarismo grazie all'intelligenza politica e all'intelligenza del politico. In tal senso ella scrive a proposito dell'isolamento che le pare essere il fondamento, su cui è sorta la tirannia della logica: «L'isolamento cessa di essere un problema psicologico che va affrontato con termini tanto belli quanto privi di significato come 'introverso' o 'estroverso'» (38). Certo, la problematica della servitù volontaria com'è stata scoperta e sviluppata da La Boétie è un'ipotesi sociale e politica che si fonda sulla natura del legame sociale e sul rapporto che gli uomini intrattengono con il luogo del potere, luogo a parte, eterogeneo. E in questo senso la Arendt avrebbe potuto dividerla. Ma forse alcune idee sul politico fanno ostacolo all'accettazione di una simile ipotesi; è certo il caso di una concezione eroica del politico: chi la sostiene non può certo pensare a una genesi del regime totalitario fondata sulla servitù volontaria. Edgar Quinet negli "Schiavi" non ha forse considerato la servitù volontaria e l'eroismo come due poli antagonisti, col secondo che pone riparo alla prima? Chi sceglie uno dei due poli, non avrà la tendenza a ignorare o a minimizzare l'altro? Non c'è dubbio che la Arendt condivida una concezione eroica della politica, pur se bisogna precisare contro ogni malinteso che ella ha una concezione sobria

dell'eroismo, di ispirazione omerica: esso ha la caratteristica di essere un eroismo dei molti, praticato di concerto. Del resto, ella elabora una concezione eroica della politica, solo nella misura in cui afferma deliberatamente una concezione politica dell'eroismo, estranea a ogni retorica metafisica o estetica. E' questa la causa principale delle reticenze della Arendt, oltre alla sua diffidenza rispetto alla volontà.

Si avrebbe torto a interpretare questa perplessità della Arendt solo in termini negativi e a non vedervi che un difetto, anche se è vero che ella ha ignorato la dimensione simbolica dell'istituzione totalitaria del sociale, la quale permette appunto di evitare le letture psicologizzanti della servitù volontaria. Forse bisogna vedere in questa sua resistenza una diffidenza contro le riduzioni psicoanalitiche e i tentativi di parlare di servitù volontaria, per esempio, in termini di «masochismo primario», cancellandone così la dimensione sociale e politica. Avvertimento salutare, perché, così ridotta, la servitù volontaria si presta a tutti gli usi, si mescola in tutte le salse e si applica in qualsiasi situazione. Vedendo oggi la utilizzazione acritica della nozione di banalità del male, si può prevedere e temere la fioritura di una novità all'ultima moda, una specie di equivalenza confusa, che porterebbe a enunciati del tipo: la banalità del male è la servitù volontaria e inversamente la servitù volontaria è la banalità del male! L'ipotesi della servitù volontaria non può essere utilizzata da chiunque: essa richiede un inflessibile amore della libertà, la determinazione a pensare il politico nella sua irriducibile specificità e un attaccamento indistruttibile all'idea che l'uomo è un essere-per-la libertà. In questo senso la reticenza della Arendt, pensatrice della libertà, ha almeno il merito di ricordarci a quali condizioni è legittimo pensare la servitù volontaria, se non si vuole che il ricorso incontrollato a questa ipotesi non sia il primo passo verso l'accettazione della servitù. E infatti che cosa cerca di farci comprendere La Boétie, con il racconto di Licurgo e dei suoi due cani, che verrebbe a confermare la tesi dell'abitudine? - se non che si tratta del discorso di un tiranno, che mira ad asservire il popolo, e non dell'appello di un filosofo o di un uomo libero alla libertà degli uomini.

Resta un ultimo punto, da ricordare se non da spiegare. Che cosa pensare in effetti dello strano silenzio della Arendt sul libro straordinario di Charlotte Beradt, "Sognare sotto il Terzo Reich"? (39) Libro straordinario, poiché la sua autrice, contraria fin dall'inizio al regime nazista, ha cercato di raccogliere i sogni di persone ordinarie a partire dall'arrivo di Hitler al potere, cioè dal 1933 al 1939.

Contrariamente al dirigente nazista Robert Ley, secondo il quale «la sola persona in Germania che ha ancora una vita privata è quella che dorme», il libro della Beradt intende mostrare che il dominio totale estende la sua influenza fino alla vita onirica, fino al punto di «calpestare le anime». La Beradt e la Arendt erano molto amiche. La Beradt aveva fatto leggere il suo libro alla Arendt, che aveva trovato il «materiale affascinante» e pensava che l'autrice lo avesse esposto «nel modo migliore». Nonostante questo, la Arendt non cita mai il libro della Beradt, mentre invece si può dar conto di quest'ultimo ricorrendo alle analisi proposte dalla Arendt sul regime totalitario in quanto tale.

Bisogna vedere nel silenzio della Arendt una conferma della sua reticenza ad accettare l'ipotesi della servitù volontaria oppure bisogna scorgervi un qualche sconcerto di fronte all'influenza totalitaria sui sogni, come se ella esitasse di fronte al lavoro immaginativo necessario per attraversare questi abissi? A meno che ella non abbia pensato, come sostiene Martine Leibovici, che il totalitarismo distrugge l'Io fino a spezzare ogni movimento di uscita da sé e si pone al di là della servitù volontaria.

Note

N. 1. C. Lefort, «Le totalitarisme sans Stalin», in "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit.

N. 2. C. Lefort, «Le corps interposé», in "Écrire: à l'épreuve du politique", cit.

N. 3. C. Lefort, «Le nom d'Un», in É. de La Boétie, "Discours de la servitude volontaire", Payot, Paris 1976.

N. 4. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p. 68. ,

N. 5. C. Lefort, «Le corps interposé», cit., p.p. 15-36, Mi permetto di rinviare al mio articolo «Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort», ripreso in questo volume, p.p. 63 e s.s.

N. 6. J.-M. Rey, "La Part de l'autre", PUF, Paris 1998, p. 191.

N. 7. É. de La Boétie, "Discours de la servitude volontaire", cit., p.p. 106-108.

N. 8. Ibid., p. 119.

N. 9. Ibidem.

N. 10. C. Lefort, «Le nom d'Un», cit., p. 274.

N. 11. B. Vergely, "Cassirer. La politique du juste", Michalon, Grenoble 1998, p. 93. Ringrazio Catherine Chalièr di avermi indicato questo riferimento.

N. 12. H. Arendt, "Quaderni e diari", Neri Pozza, Milano 2007.

N. 13. Omero, "Iliade", Einaudi, Torino 1974, p. 51.

N. 14. "Désolation": così, seguendo la traduzione francese, Abensour traduce il termine arendtiano "loneliness". (n.d.t.).

N. 15. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", Ed. di Comunità, Milano 1995, p. 38.

N. 16. H. Arendt, «La natura del totalitarismo. Un tentativo di comprensione», in "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", Feltrinelli, Milano 2003, p.p. 119-120.

N. 17. Ibid., p.p. 113-114.

N. 18. Ibid., p. 114.

19. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", Edizioni di Comunità, Milano 1967, p.p. 425-426.

N. 20. Ibid., p. 427.

N. 21. Sul fanatismo, conf. M. Ansart-Dourlen, "Freud et les Lumières", Payot, Paris 1985, p.p. 185-208.

N. 22. W. Reich, "La funzione dell'orgasmo", SugarCo, Milano 1975.

N. 23. «La novità del fascismo è che le masse stesse consentirono alla loro propria sottomissione e si adoperarono attivamente a realizzarla». Citato da M. Ansart-Dourlen, "Freud et les Lumières", cit., p. 204.

N. 24. W. Benjamin, «Il narratore», in "Angelus Novus", Einaudi, Torino 1962, p. 235.

N. 25. Ibid., p. 236.

N. 26. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 426, nota 7.

N. 27. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p.p. 653-654.

N. 28. Ibid., p. 655.

N. 29. H. Arendt, «La natura del totalitarismo. Un tentativo di comprensione», in "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 128.

N. 30. H. Arendt, in "Le origini del totalitarismo", cit., p. 630 e segg.

N. 31. Ibid., p. 648.

N. 32. «I regimi totalitari contano sulla coercizione con cui ci facciamo violenza nel timore di perderci nelle contraddizioni. Questa coercizione interiore è la tirannia della logicità, alla quale non si oppone altro che la grande capacità umana di dare inizio a qualcosa di nuovo». Ibidem.

N. 33. Ibid., p. 638.

N. 34. H. Arendt, «La natura del totalitarismo. Un tentativo di comprensione», in "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 114.

N. 35. Aristotele, «Diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo, perché appunto si potrebbe dire che la famiglia è più unitaria della città e l'individuo più della famiglia», "Politica", libro 2, capitolo 2, Rizzoli, Milano 2002, p. 135.

N. 36. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p.p. 45-46.

N. 37. H. Arendt, «La natura del totalitarismo. Un tentativo di comprensione», in "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 120.

N. 38. Ibid., p. 129.

N. 39. C. Beradt, "Rêver sous le Troisième Reich", prima edizione tedesca 1966, edizione americana 1968, edizione francese, trad. di P. Saint-Germain, Payot, Paris 2002.

UN FRAINTENDIMENTO DEL TOTALITARISMO E LE SUE CONSEGUENZE

La categoria interpretativa di totalitarismo sarebbe forse affetta da un paradosso? In effetti, essa si sviluppa allo stesso tempo sotto il segno della complessità e della banalizzazione. Complessità, perché si tratta - almeno per le interpretazioni filosofiche - di comprendere la novità del secolo passato, il suo «cuore» diceva Hannah Arendt, e soprattutto ciò che in esso non ha precedenti. Si tratta dunque di riuscire a descrivere una forma inedita di dominio, che non deve essere confusa né con la tirannia né col dispotismo. Ciò implica una interpretazione elaborata della modernità e un nuovo pensiero del politico, al di fuori di ogni scientificizzazione. E' degno di nota, negli interpreti filosofi, l'intreccio tra una volontà di spiegazione del fenomeno nella sua originalità e la decisione di riscoprire il politico, come azione e come istituzione del sociale. Per dirla in breve, nel confronto col totalitarismo si è forgiato un nuovo pensiero del politico, che pur mantenendo rapporti con la tradizione non può essere ridotto a questa, poiché l'esperienza totalitaria ha scavato un abisso fra noi e la tradizione.

Allo stesso tempo, occorre rilevare la banalizzazione della nozione, che dà vita a equivoci di vario genere, dall'identificazione frettolosa di qualunque forma di dittatura con il totalitarismo, fino alla proposta di un simulacro di filosofia della storia, che afferma la permanenza del dominio nella storia degli uomini, identificato senza appello con la politica stessa. In effetti, uno dei punti decisivi dell'equivoco è proprio il rapporto del totalitarismo con il politico. Nel riferirsi al fenomeno totalitario, ricompare continuamente una oscillazione:

- il totalitarismo è considerato come l'eccesso del politico o come il politico portato all'eccesso;
- oppure il totalitarismo è pensato come la scomparsa del

politico, la sua distruzione, o ancor più come il tentativo illusorio di distruggere il legame politico e la stessa condizione politica degli uomini. Come se il totalitarismo potesse essere considerato la smentita più radicale inflitta alla tesi aristotelica dell'uomo, animale politico.

Questo è il punto decisivo e a proposito di esso è urgente e necessario porre termine all'equivoco. A questo livello, la posta in gioco è chiara:

- se il totalitarismo è pensato come un eccesso del politico o una politicizzazione portata all'estremo, la critica del totalitarismo o l'uscita dal totalitarismo si orienteranno verso il disinvestimento del politico, tanto più legittimo in quanto il politico, in tal caso, è considerato responsabile del male totalitario;

- se inversamente il totalitarismo è pensato come la distruzione del politico, la critica e l'uscita dal totalitarismo si orienteranno in modo completamente diverso. Alla fine dell'esperienza totalitaria, occorrerà restaurare il politico e riscoprirlo, affermando insieme la sua consistenza irriducibile e la sua dignità. Riscoperta, dunque, delle questioni politiche poiché è il tentativo di distruggerle che viene allora giudicato responsabile dell'esperienza totalitaria.

Dopo aver messo in luce questa oscillazione e questa alternativa, incontriamo di nuovo la questione dell'apoliticismo. In effetti, se prevale la prima tesi - il totalitarismo come eccesso del politico - l'apoliticismo può essere considerato come una reazione quasi legittima, normale, a questo eccesso. L'apoliticismo, in questo caso, sarebbe un disinvestimento del politico, che segue a una fase di saturazione. Inversamente, se prevale la seconda tesi - il totalitarismo come distruzione del politico - l'apoliticismo appare sotto una nuova luce. Non è possibile vedervi una sopravvivenza o una traccia nella società post-totalitaria della distruzione totalitaria del politico? In una parola, l'apoliticismo sarebbe il segno di una ferita irrimediabile inflitta al politico. In questo senso il totalitarismo e la sua interpretazione rivelano di essere non solo una delle possibili origini dell'apoliticismo contemporaneo, ma anche ciò che ne determina il senso e l'orientamento, anche se le sue manifestazioni concrete possono sembrare simili: l'apoliticismo

come rifiuto del politico, oppure l'apoliticismo come sopravvivenza della distruzione del politico.

IL TOTALITARISMO COME ECCESSO DEL POLITICO, SUOI EFFETTI.

Per rendere questa tesi più chiara possibile e uscire dagli equivoci dell'opinione, mi rivolgerò a un saggista, Simon Leys, che ha più volte scritto sul totalitarismo, in particolare sulla sua forma maoista (1). Egli ha scritto più tardi un saggio su George Orwell (2), autore come è noto di "Omaggio alla Catalogna", "La fattoria degli animali" e soprattutto del celebre "1984"; sembra che Leys abbia visto in Orwell l'ispiratore per eccellenza della sua propria critica del dominio totalitario. Nelle sue opere, di cui si può dire che esse irradiano la luce della critica in un periodo di oscurantismo, S. Leys analizza il totalitarismo come il "Tutto politico", nel senso che - secondo lui - esso si caratterizzerebbe come la demolizione o peggio come l'annientamento degli elementi e dei valori non politici dell'esistenza e del mondo, in nome del politico insediato, per così dire, «al posto di comando». In questo senso egli ha sviluppato con talento una «investigazione letteraria» del totalitarismo cinese, nel senso di Claude Lefort, opponendo ai grandi quadri ideologici il piccolo schizzo critico; in tal modo, l'analisi del dettaglio rimasto invisibile o occultato rivela che il Tutto è il non vero. Il totalitarismo, nella prospettiva del tutto politico, schiaccia sia il frivolo che l'eterno, cancella il tessuto imprevedibile del quotidiano e di quanto nella vita degli uomini può produrre novità, imprevisto, ciò che Hannah Arendt chiama «il miracolo dell'essere».

Questa interpretazione del totalitarismo produce i suoi effetti nell'opera di Leys, in particolare nel saggio consacrato a Orwell, il cui titolo «L'orrore della politica» è già molto significativo. Ci sarebbe secondo Leys un enigma Orwell: per alcuni, egli sarebbe stato l'animale politico per eccellenza «che riconduceva tutto alla politica»; per altri, tra cui la seconda moglie Sonia, egli amava invece vivere in campagna, lontano dalla politica e il suo impegno in Spagna non sarebbe stato

altro che un incidente della storia, senza significato. A questo enigma, Leys risponde con un paradosso, secondo cui Orwell sarebbe rimasto in tensione tra due poli, quello politico e quello bucolico. Ma abbandona poi il paradosso, per ridurre l'eccezionalità di Orwell all'orrore della politica, in mancanza di un'analisi della categoria dell'impolitico. «Più specificamente - egli scrive - la sua originalità come scrittore politico deriva dal fatto che egli detestava la politica» (3). Dunque, questo scrittore politico che detesta la politica avrebbe dato la priorità al frivolo e all'eterno, mentre la politica resterebbe secondaria; atteggiamento che si potrebbe definire come un «apoliticismo» a tendenza esteticometafisica. Di qui, Leys deriva la legittimità di un atteggiamento generale nei confronti della politica: bisognerebbe cioè avere con la politica lo stesso rapporto che un uomo preoccupato della sua autoconservazione può avere verso un cane rabbioso, un cane in tale stato di furore da non riuscire più, a differenza del cane di Platone, a distinguere tra amici e nemici: «Se la politica deve attirare la nostra attenzione, bisogna considerarla alla stessa maniera di un cane rabbioso, che vi salterà alla gola se smettete per un istante di tenerlo d'occhio. In Spagna egli scoprì tutta la ferocia della bestia» (4). Leys insiste sul rapporto tra questo atteggiamento di grande diffidenza nei confronti della politica e l'esperienza spagnola di Orwell: «Dopo essere stato gravemente ferito da una pallottola fascista, egli [Orwell] una volta riportato nelle retrovie, si vide subito braccato dagli assassini staliniani, più desiderosi di annientare i loro alleati anarchici, che di difendere la Repubblica contro i nemici fascisti. Dopo il suo rientro in Inghilterra, quando volle testimoniare del modo in cui i comunisti avevano tradito la causa repubblicana in Spagna, egli si scontrò subito e per lungo tempo con la cospirazione del silenzio e della calunnia. [...] Per la prima volta si era direttamente confrontato con la menzogna totalitaria» (5). Certo, Orwell scoprì in Spagna lo stalinismo, la sua estensione e la sua furia distruttiva, ma non è un po' affrettato ridurre «la lezione della Spagna» per Orwell all'odio della politica? Tanto più che l'odio dello stalinismo può andare assai bene d'accordo con l'amore per la politica.

Certo, negli scritti di Orwell si trova l'espressione «orrore della politica» in riferimento alla Spagna, associata - è bene

precisarlo - «a operazioni interne ai partiti politici di sinistra». Orrore della politica in sé o orrore della politica partigiana? La questione merita di essere posta perché Orwell scoprì in Spagna anche il miracolo della Rivoluzione o la Rivoluzione come miracolo, vale a dire come insorgenza, invenzione del nuovo fatta da molti. Alcune pagine dell'"Omaggio alla Catalogna" figurano tra le più belle che siano mai state scritte sul legame umano, sulla metamorfosi del legame umano in un periodo rivoluzionario, durante quelle che Chateaubriand chiamava le «vacanze dell'umanità»: «Bastava guardarsi attorno a Barcellona per essere sorpresi e soggiogati. Era la prima volta che mi trovavo in una città dove la classe operaia era saldamente in sella [...]. Camerieri e commessi ti guardavano negli occhi e ti trattavano da pari a pari. Le formule d'indirizzo servili o addirittura cerimoniose erano per il momento scomparse [...]. Soprattutto c'era fede nella rivoluzione e nel futuro, la sensazione di trovarsi improvvisamente in un'epoca di uguaglianza e di libertà» (6). Leys ci dà dunque un modello compiuto della prima interpretazione del totalitarismo nei suoi due momenti essenziali:

- il totalitarismo come politicizzazione totale o eccesso del politico;
- la reazione, considerata legittima, a questa nuova forma di dominio, l'odio della politica suscettibile di prendere molte forme, l'opposizione estetica, metafisica o, più vicina a noi, l'opposizione etica.

Prima di passare alla seconda interpretazione, qualche notazione critica. Se con il termine "politicismo" si indica "stricto sensu" un processo di ideologizzazione, e - come nel caso del termine «economicismo» - la sopravvalutazione di un'istanza separata dalla totalità, l'apoliticismo inteso come rifiuto di un tal modo di pensare pare completamente legittimo. Ma si può passare da questo all'odio per la politica, come se il fenomeno della politica e la sua ideologizzazione, la sua sopravvalutazione, fossero necessariamente la stessa cosa? Partendo da questa identificazione del tutto contestabile, l'errore di Leys non è forse di aver confuso l'«apoliticismo» con un punto di vista apolitico o piuttosto antipolitico? Insomma egli ha dedotto abusivamente da un apoliticismo legittimo - in quanto rifiuto del politicismo - una antipolitica o un odio della

politica quanto meno problematici. Per contro, l'apoliticismo bene inteso può tendere non alla negazione del politico, ma a ritrovarlo per salvarlo.

In conclusione, di fronte a questa interpretazione del totalitarismo, restano due domande.

- Non incontriamo qui una confusione tra il «Tutto politico» e il «Tutto ideologico», e cioè l'imposizione a tutte le attività sociali di un modello dominante, sotto il controllo di un partito unico?

Come che sia, questo Tutto politico alimentato dall'ideologia - questa identificazione della totalità a un modello ideologico-politico, questo politicismo in atto - non autorizza a screditare la famosa formula di Rousseau nelle "Confessioni", «tutto ha a che fare con la politica»: essa significa che una forma di istituzione politica del sociale esercita, fino a un certo punto, efficacia sull'insieme degli elementi di una società data. Questa affermazione, a ben vedere, non è forse condivisa da Montesquieu nella sua teoria dei regimi politici e da Tocqueville nella sua descrizione della democrazia americana? Criticare il politicismo in atto è un conto, apprezzare il ruolo del politico nell'istituzione del sociale è altra cosa.

- Non c'è poi un'ulteriore confusione fra il «Tutto politico» e ciò che rivela piuttosto di essere un tentativo di creare una socializzazione compiuta, totale, il cui compimento - del resto - dovrebbe secondo i suoi artefici e partigiani portare alla scomparsa del politico?

Questa interpretazione del totalitarismo in termini di «Tutto politico» non è un pensiero di corto respiro? In effetti, questa concezione ha il difetto di fermarsi alle sole dichiarazioni d'intenti, senza giungere a misurarne gli effetti nella pratica. Supponendo che il totalitarismo sia il progetto di un «Tutto politico» - l'identificazione della politica e della totalità - la realizzazione di questo progetto non avrebbe il risultato di far perdere immediatamente al politico la sua consistenza e i suoi limiti? In tal senso, la realizzazione del «Tutto politico» avrebbe l'effetto paradossale di dissolvere il politico, che in certo senso deve la sua esistenza al fatto di distinguersi da altre dimensioni attive nell'istituzione di una società data.

Estremizzando questi aspetti, un tale modello di interpretazione del totalitarismo ha almeno il merito di renderci sensibili alla diffidenza verso il politico che si diffonde largamente nell'opinione pubblica, dopo l'esperienza totalitaria. Se nell'accezione più banale ed equivoca, il totalitarismo appare come uno scatenamento del politico, un eccesso del politico, è allora comprensibile la diffidenza diffusa dell'opinione pubblica nei confronti della politica, il suo apoliticismo sempre esposto al rischio di degenerare in odio della politica. Forse bisogna anche tener conto, in tali circostanze, del risvegliarsi di un atteggiamento antico e abituale nel cristianesimo, che tende ad associare il politico al male; in questo caso, il totalitarismo sarebbe la manifestazione del male politico per eccellenza.

Stranamente, l'opinione pubblica è qui appoggiata e confortata dalle posizioni di alcuni filosofi: in questo caso la filosofia rinuncia al suo lavoro di critica dell'opinione e non tenta di operare un passaggio dall'opinione alla verità. Strana rinuncia della filosofia? Non si tratta piuttosto del riattivarsi dello spirito di corpo dei filosofi e della loro diffidenza tradizionale verso la politica, così ben denunciata da Hannah Arendt? Secondo quest'ultima, dopo l'evento traumatico iniziale - il processo e l'esecuzione di Socrate - i filosofi soffrirebbero di una «vera e propria deformazione professionale», che li porterebbe a concepire la politica come un'attività pericolosa, capace di minacciare la calma e la serenità necessarie alla "vita contemplativa" e di rimettere in questione la sua supremazia. Si può facilmente ritrovare questo atteggiamento di diffidenza nei confronti della politica in alcuni filosofi contemporanei, considerando la loro interpretazione dell'opera di Emmanuel Levinas. A creder loro, Levinas sarebbe il portavoce della priorità dell'etica e del disprezzo per la politica, poiché tale priorità avrebbe l'effetto benefico di battersi contro la politica e il suo totalitarismo ontologico. Lettura miope e inesatta. Se Levinas, seguendo Kant, distingue tra politica ed etica, egli pone anche una articolazione necessaria tra di esse, in modo tale da riconoscere l'importanza e la consistenza del politico. Certo, egli afferma la priorità dell'etica - del fatto etico, della responsabilità per altri - ma fa presente immediatamente che

con la comparsa del "terzo" si impone la necessità della politica. Di fronte alla relazione etica esposta alla stravaganza e alla dismisura, la politica ha per compito di reintrodurre la misura, di introdurre, in funzione del terzo, un confronto tra incomparabili. Grazie a questa misura e dunque grazie alla politica può essere aperto un passaggio dalla stravaganza etica alla giustizia.

Questa ricezione dell'opera di Levinas nella sua semplificazione oltranzista è sintomatica degli orientamenti che influiscono sull'opinione pubblica dopo l'esperienza totalitaria male interpretata, come l'apoliticismo, che degenera in disprezzo della politica, e la sopravvalutazione dell'etica. Non è forse questo duplice atteggiamento di pensiero che possiamo riconoscere nella valorizzazione acritica dell'umanitario, che è un altro nome della priorità non articolata dell'etica sulla politica in un mondo disincantato, peggio ancora, disorientato?

Il totalitarismo, è bene ripeterlo, costituisce un punto di riferimento essenziale del mondo contemporaneo, e noi ci orientiamo a partire da esso. Da questo punto di vista, l'accettazione o il rifiuto della categoria sono fondamentali per rendere conto del nazismo e dello stalinismo. Per chi accetta di ricorrere a questa nozione per pensare la nuova forma di dominio apparsa nel ventesimo secolo, è evidente che il totalitarismo ha sconvolto da cima a fondo l'ambito del politico, al punto da renderlo irriconoscibile. Non ci si può stupire allora se una certa concezione del totalitarismo può generare un insieme di rappresentazioni che eserciterà un effetto decisivo sul nostro rapporto con le questioni politiche, ed anche sull'apoliticismo e la sua degenerazione possibile in discredito della politica. Già Benjamin Constant criticava la riduzione della politica a un gioco di forze visibili e sottolineava l'importanza delle opinioni: «E' solo alle opinioni che è stato dato il governo del mondo. Sono le opinioni che creano la forza, creando sentimenti, passioni o entusiasmi» (7). In tal senso, l'abbiamo visto, «l'opinione» sul totalitarismo come «Tutto politico», a parte il suo carattere contestabile, conduce in modo quasi irresistibile all'odio della politica e a tutte le passioni ad esso legate. In questa prospettiva, l'esperienza totalitaria avrebbe la caratteristica di aver rivelato

o eventualmente confermato la natura profondamente malefica della politica.

IL TOTALITARISMO: DOMINIO TOTALE E DISTRUZIONE DELLA POLITICA.

Fortunatamente ci sono altre posizioni riguardo al totalitarismo. Altri filosofi, soprattutto Hannah Arendt e Claude Lefort, hanno una diversa percezione del fatto totalitario e ne hanno proposto una differente interpretazione; essi hanno potuto in un solo e medesimo movimento di pensiero, criticare il dominio totalitario e lavorare alla riscoperta della politica. Entrambi si sono opposti agli equivoci dell'opinione e allo stesso tempo hanno invitato a resistere alla svalutazione corrente della politica. Le loro analisi hanno in comune una stessa ispirazione filosofica; entrambi infatti, per rendere conto del dominio totalitario, rifiutano di fermarsi a una descrizione empirica, che raccolga un certo numero di caratteristiche, essi cercano piuttosto di enucleare, in una prospettiva fenomenologica, l'essenza di questa forma di dominio. Inoltre, essi riattualizzano, certo per vie diverse, la problematica della filosofia politica. Di fronte al fenomeno totalitario, essi pongono nuovamente il problema di sapere qual è la differenza tra un regime politico libero e il suo contrario, senza però cedere all'illusione di una ripresa pura e semplice della tradizione. Se essi non hanno la stessa concezione della politica, poiché l'una privilegia l'azione, e l'altro invece insiste sull'istituzione del sociale, essi condividono tuttavia una tesi decisiva, vale a dire che il dominio totalitario, invece d'essere politica a un grado estremo, il «Tutto politico», è - in quanto regno dell'ideologia - fondamentalmente distruttivo in rapporto alle questioni politiche, all'ambito politico e alla dimensione politica, che essi considerano come essenziale per la condizione umana. Così essi sviluppano un diverso modo di pensare nei confronti del politico, nella lotta contro il totalitarismo o alla fine del totalitarismo, in una parola un'altra posizione riguardo alle possibilità del politico nel mondo posttotalitario. In questa

analisi, darò la priorità alla Arendt, poiché ho già dedicato un lungo studio al lavoro di Lefort su questi problemi.

La Arendt, nella sua critica del totalitarismo, parte da una teoria dei regimi politici ripresa da Montesquieu, ma con sensibili modifiche, perché ella aggiunge ai due criteri di Montesquieu un terzo elemento. Di Montesquieu ella conserva la distinzione tra la "natura" di un regime, la sua forma o la sua struttura, e il suo "principio d'azione", vale a dire la passione specifica che lo fa agire e permette ad esso di perseverare nel suo essere. A questi due criteri ella ne aggiunge un terzo, cioè la definizione di una esperienza fondamentale, su cui si fonda ogni tipo di regime, la quale esperienza rinvia ogni volta a una dimensione della condizione umana. Così la monarchia si fonderebbe sull'esperienza, inerente alla natura umana, per cui gli uomini sono distinti e differenti gli uni dagli altri per nascita; la Repubblica sull'esperienza opposta, quella dell'eguaglianza tra tutti gli uomini, che sono nati uguali e si distinguono solo per il loro statuto sociale; e ciò si manifesta in una eguaglianza di potere che rinvia alla condizione di pluralità. La tirannia, infine, che opera con la paura, si fonderebbe sull'esperienza dell'angoscia, che proviamo nelle situazioni di isolamento totale (8). Servendosi di questi tre criteri, la Arendt definisce il totalitarismo nel modo seguente: esso ha per natura il terrore, per principio d'azione o piuttosto di movimento l'ideologia. Infine esso si fonderebbe su un'esperienza fondamentale che ha a che fare con l'isolamento, considerevolmente aggravato dall'esperienza moderna della desolazione.

Tutta la sua analisi cerca di mostrare che a questi tre livelli il totalitarismo distrugge la vita politica, l'ambito politico in quanto ambito degli affari umani, l'essenza della politica, cioè l'azione, la dimensione politica per eccellenza. Questo giudizio non va inteso come la dichiarazione di una giornalista o di una attivista politica, ma come la conclusione di una filosofa, che prende tutto il suo senso se messa in rapporto con le categorie essenziali del suo pensiero.

La distruzione della politica significa in primo luogo colpire la condizione di pluralità, perché di fatto sono "gli" uomini che abitano la terra; né un uomo, né la semplice molteplicità, ma la pluralità, che include insieme l'essere tra gli uomini e

l'unicità. Questa è la vera condizione ontologica della politica che, secondo la Arendt, deve continuare a suscitare lo stupore di una filosofia politica rinnovata. Distruzione della politica significa inoltre cancellazione non tanto degli uomini quanto del mondo, dell'orizzonte di senso che gli uomini edificano tra di loro, nell'intersezione dell'opera e dell'azione. Il mondo è uno spazio intermedio, in cui si dispiegano e si intrecciano gli affari umani, uno spazio dell'apparire, in cui «appaio agli altri come gli altri mi appaiono». Solo il rispetto della condizione di pluralità assicura l'esistenza possibile di un mondo e solo l'esistenza di un mondo simile è la condizione di possibilità di uno spazio pubblico-politico in quanto spazio di libertà. Distruzione della politica significa infine negazione della libertà in un duplice senso: negazione della libertà di esprimere e scambiare delle opinioni, negazione anche della libertà di agire, del poter-cominciare, del potere di porre un nuovo inizio, che dipende dalla presenza degli altri e dal confronto con loro. Secondo la Arendt, come è noto, l'azione che rinvia alla condizione di natalità è sempre azione di concerto.

I concetti sono così strettamente legati l'uno all'altro per la Arendt, che in un certo senso, per rendere conto fedelmente del suo pensiero, basterebbe affermare che il carattere essenziale del dominio totalitario consiste nel distruggere la politica, nella misura in cui esso nega ciò che ne costituisce il fatto fondativo, la pluralità umana. Il caso della Arendt è particolarmente interessante; incontriamo infatti nella sua opera formulazioni quali «la politica totalitaria» o lo «Stato totalitario» che indurrebbero a pensare che ella sia incerta tra le due interpretazioni possibili del totalitarismo e condivide talvolta la prima concezione. Allo stesso tempo, ella sottolinea la sua distanza critica rispetto a questa prima interpretazione, quando scrive a proposito delle forme di Stato totalitario che «in esse l'esistenza intera dell'uomo è stata - si dice - totalmente politicizzata» (9). Questa esitazione o questa contraddizione è solo apparente. Il percorso della Arendt è più complesso. L'interpretazione del totalitarismo come negazione della politica non nasce d'un colpo; in un primo tempo ella sembra accettare la tesi della politicizzazione totale, ma dopo averla messa alla prova svela il pregiudizio che ne è alla base e

prende le distanze da esso (il pregiudizio, intendiamo, che determina la confusione tra dominio e politica). L'opinione comune vede solo una manifestazione di politicizzazione totale, perché identifica implicitamente la politica al dominio. Con un solo e medesimo movimento di pensiero la Arendt descrive il totalitarismo come distruzione della politica, dissociando la politica dal dominio e recupera il senso del politico, vale a dire la libertà; con un solo e identico movimento, ella prende congedo dalla disperazione contemporanea, che vuole sbarazzarsi della politica, e la riscopre come luogo originale di un miracolo propriamente umano, il miracolo dell'agire, dell'azione di concerto, il «miracolo-evento» della libertà nell'ambito degli affari umani.

Se la politica ha ancora un senso, quello della libertà, si capisce allora che tutti i mali del totalitarismo attribuiti a torto alla politica sono invero imputabili all'ideologizzazione, al dominio, a una divisione senza precedenti tra dominanti e dominati e non all'azione tra pari, orientata alla libertà. Anche senza seguire del tutto il percorso affilato del saggio «La politica ha ancora un senso?», apparirà nondimeno chiaro che i concetti della Arendt vanno tutti in direzione della seconda interpretazione del totalitarismo. Già a proposito della tirannia non afferma forse che si tratta di un regime che si autodistrugge, poiché la paura che «snerva» e scoraggia non può valere come principio d'azione? Quanto ai regimi totalitari, che in effetti sono dei non regimi, il suo giudizio è privo di ambiguità: «I regimi totalitari non si sono accontentati di porre fine alla libertà di opinione ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini» (10).

Innanzitutto la distruzione della politica, come richiede la natura del regime, attraverso il terrore. Il regime totalitario in quanto terrore si definisce in opposizione al governo costituzionale o repubblicano. L'essenza del governo repubblicano è la legge e per sua natura esso istituisce le condizioni della libertà e dell'azione. Le leggi, secondo la Arendt, adempiono a funzioni molteplici:

- esse istituiscono barriere, pongono e delineano limiti;
- grazie a tale delimitazione, esse creano uno spazio differenziato tra gli uomini ("inter-esse") e allo stesso tempo

rendono possibile la realizzazione della condizione ontologica di pluralità;

- sempre grazie a tali limitazioni le leggi istituiscono modi di comunicazione tra gli uomini che vivono insieme e agiscono di concerto;

- infine queste leggi, per la loro stabilità, permettono agli uomini di evolversi all'interno dello spazio così delimitato. In altre parole, la stabilità delle leggi permette agli uomini in regime repubblicano di fare esperienza degli sconvolgimenti, che la storia e, soprattutto in ambito politico, la nascita di uomini nuovi possono produrre. Pensatrice della nascita, della condizione di natalità, la Arendt ricorda: «Con ogni nuova nascita, un nuovo inizio fa il suo ingresso nel mondo, e un nuovo mondo viene potenzialmente alla luce» (11). Secondo la Arendt, si può pensare che l'azione delle leggi, la loro stabilità, consista nell'instaurare un gioco complesso tra la conservazione di un mondo comune e l'apertura alle potenzialità dell'inizio: «La stabilità delle leggi [...] protegge così questo nuovo inizio e garantisce, al contempo, la sua libertà; le leggi garantiscono la potenzialità di qualcosa di completamente nuovo e la preesistenza di un mondo comune» (12).

Il terrore è caratterizzato da una assenza di leggi (e questo lo avvicina al dispotismo) e allo stesso tempo da una modificazione della legge, dell'idea di legge. La legge non è più l'espressione del diritto positivo, come deriva dalle fonti tradizionali; essa diviene la legge di un processo, naturale o storico, pensato in via di compimento o tale che occorra necessariamente contribuire al suo compimento. Tra stabilità e cambiamento si instaura uno scambio caratteristico del totalitarismo: perché la legge del processo possa dispiegarsi, per lasciare libero corso alla sua dinamica, il dominio totalitario stabilizza gli uomini: «Il terrore immobilizza gli uomini per lasciar spazio al movimento della natura o della storia» (13). Questa fissazione degli uomini, questa inversione degli ambiti dello statico e del dinamico, infligge subito una ferita alla qualità politica degli uomini in quanto attori, esseri-dell'inizio, per l'inizio. Nella misura in cui questa forma di dominio mira al compimento di un processo, per esso è importante impedire «ogni atto imprevisto, libero, spontaneo»,

capace di ostacolare lo svolgimento del processo. Abolizione del tempo politico o del tempo della politica in quanto tempo dell'azione e del nuovo, poiché la sola temporalità tollerata da questa forma di dominio è una temporalità processuale, anonima, neutra, che opera in certo senso «alle spalle» degli uomini, disprezzando la loro capacità di agire. Questa abolizione dei limiti produce una catena distruttiva: abolizione dello spazio "tra" gli uomini, che permette la realizzazione di una relazione complessa tra il legame e la divisione; abolizione dei modi di comunicazione tra gli uomini e soprattutto di ciò che ne costituisce la radice, la condizione di pluralità. Al termine di questa descrizione, la Arendt propone la sua teoria del terrore come "morsa" o "cerchio di ferro": distruggendo lo spazio tra gli uomini, esso crea uno stato di unità senza precedenti, uno stato inedito di confusione: «Il terrore sostituisce i confini e i canali di comunicazione tra gli individui con un vincolo di ferro che li spinge gli uni contro gli altri in maniera così salda che è come se fossero fusi insieme, come se fossero un solo uomo. Il terrore [...] forgia l'unità di tutti gli uomini abolendo i confini della legge da cui dipende lo spazio vitale indispensabile per la libertà di ogni individuo» (14). Non si tratta tanto di distruggere le libertà, è piuttosto negata la condizione stessa della libertà: il terrore «semplicemente e spietatamente spinge gli uomini, così come sono, gli uni contro gli altri, distruggendo lo spazio stesso dell'azione libera, che non rappresenta che la realtà della libertà» (15). La stessa analisi si trova nel "Le origini del totalitarismo", dove l'abolizione della pluralità e il sorgere dell'Uno sono connessi: il terrore «sostituisce ai limiti e ai canali di comunicazione fra i singoli un vincolo di ferro, che li tiene così strettamente uniti da far sparire la loro pluralità in un unico uomo di dimensioni gigantesche. [...] Premendo gli uomini uno contro l'altro, il terrore totale distrugge lo spazio fra di essi» (16). Secondo la Arendt, il terrore-morsa distrugge interamente la politica, negando insieme ciò che la rende possibile e ciò che essa rende a sua volta possibile. Esso distrugge la città, forma specifica di vita in comune, sfera pubblico-politica in cui gli uomini agiscono, decidono insieme, realizzando e interpretando la condizione di pluralità, attraverso un insieme di rapporti agonistici. Esso distrugge

anche i risultati dell'agire politico, l'istituzione di un ambito degli affari umani, la costituzione di un mondo, l'istituzione di un legame umano tra gli uomini, visibile e invisibile, che si tiene al di là della necessità e dell'utilità e ha a che vedere con quello strano fenomeno chiamato «felicità pubblica». Così il terrore colpisce o cerca di colpire la condizione politica degli uomini. Insomma, il terrore instaura uno Stato che è un niente di società e un niente di politica.

Non c'è dubbio che la critica della Arendt abbia delle origini aristoteliche, anche se ella non è aristotelica. E' come se la lotta contro il terrore in nome della pluralità riprendesse fino a un certo punto la critica che Aristotele rivolgeva alla "Repubblica" di Platone in nome della molteplicità. Infatti - secondo Aristotele - "La Repubblica", con la sua valorizzazione estremista dell'unità, farebbe violenza alla città, in quanto manifestazione della molteplicità degli uomini: «Diventando sempre più unitaria, finirà con il non essere più neppure una città. Essa è per natura una molteplicità e, procedendo sempre di più sulla strada dell'unità, diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo. [...] Per natura non esiste una città, che abbia un'unità così stretta quale alcuni vogliono riscontrare in essa, e ciò che è presentato come il massimo bene delle città distrugge le città stesse in quanto tali» (17). Ripresa della critica di Aristotele, fino a un certo punto, dicevamo. Bisognerebbe ancora distinguere la pluralità della Arendt dalla molteplicità aristotelica e precisare che, d'altra parte, la Arendt non è Karl Popper. Se più volte ella ha professato un antiplatonismo sistematico e ben articolato, ella non ha mai commesso l'errore banale di considerare Platone come il padre del totalitarismo moderno.

Se si considera che il potere è una componente fondamentale della sfera politica, a questo livello il terrore totalitario si dedica a un'opera di distruzione. Qui appare in tutta la sua forza l'originalità della analisi della Arendt. Per la Arendt il totalitarismo, ben lungi dal costituirsi in un eccesso di potere, in una accumulazione di potere -come pretende la tesi della «politicizzazione totale» - dissolve il potere, ogni possibilità di potere "tra" gli uomini, o dissolve il potere come possibilità di agire di concerto. Come è noto, la Arendt è uno dei rari pensatori della modernità a non sostenere una

concezione «negativa» del potere, nella misura in cui ella si guarda bene dall'identificare potere e forza, potere e potenza di costringere o di coercizione. Secondo lei, c'è una misteriosa alchimia del potere, per cui esso viene all'esistenza e lascia libero corso all'essere insieme degli uomini, «alla grande grazia redentrica della compagnia» (18). Ponendo un legame tra il potere -la possibilità di potere - e il fatto di essere insieme, la Arendt concepisce questo fenomeno come potere tra gli uomini, come potere con gli uomini e non come potere su qualcuno. Il potere è la manifestazione stessa della pluralità umana: «Il potere, nella misura in cui costituisce uno degli elementi, sicuramente tra i più importanti, dell'ambito politico, appare nel 'concerto' degli uomini [...]. Gli uomini, quando sono insieme, costituiscono la sfera in cui il potere può apparire e ne scoprono l'esistenza nel momento stesso in cui decidono di «agire di concerto» (19). Inversamente, l'isolamento rovina la possibilità stessa del potere e della sua comparsa; esso genera la volontà di dominio. Il tiranno che è solo, senza amici, fuori dall'essere-insieme dei suoi pari, conosce la paura del potere di tutti gli altri e risponde ad essa con la volontà di dominio.

Per il fatto di essersi sottratta al pregiudizio che confonde politica e dominio, la Arendt presenta un quadro con sfumature diverse: dal lato della pluralità, lo schiudersi del potere di agire in comune, l'esperienza dell'eguaglianza del potere tra gli uomini; dal lato dell'isolamento, la volontà di dominio di un uomo sugli altri uomini. Ella descrive la tirannia come fondata «sull'impotenza che tutti gli uomini provano quando si trovano in una condizione di radicale isolamento» (20). In questo senso il totalitarismo, forma di dominio totale, regno senza limiti della "libido dominandi", esclude la possibilità stessa del potere e del suo sorgere, a causa della confusione che instaura tra gli uomini e della distruzione del legame umano. In preda a un dominio senza limiti, gli uomini presi nel cerchio di ferro del dominio totalitario sono letteralmente senza potere, fuori del potere, fuori del politico, fuori di ogni azione possibile. Questa descrizione vale evidentemente per i dominati, ma vale anche per i dominatori, perché entrando nell'ordine del dominio, si chiude la porta alla politica e a ciò che la fonda, il dono di agire.

Non può stupire in tal senso che la Arendt, in un progetto di ricerca del 1948, abbia considerato il campo di concentramento come "l'istituzione essenziale" dei regimi totalitari, organizzata con l'intento di provocare «uno stato di apatia politica e sociale» e di spezzare alla fonte ogni spontaneità umana, ogni "poter cominciare". Coloro che credono, stranamente, di trovare un qualche spazio pubblico-politico nel nazismo - per quanto possa apparire sorprendente, la lettura che noi proponiamo della Arendt come interprete del totalitarismo non è comunemente accettata - sono costretti ad ammettere, quando parlano dei campi di concentramento, che in essi non c'è più la minima traccia di politica, c'è al contrario una situazione estrema di dominio totale (21). E' proprio nell'analisi dei campi che appare il carattere "senza precedenti" del totalitarismo, la sua differenza specifica in rapporto alle tirannie classiche. Al di fuori di ogni utilità e di ogni razionalità politica, questa istituzione mira a creare una situazione tale da assicurarsi un controllo senza lacune sulla popolazione, che essa sottomette al terrore: «Ciò che caratterizza il terrore totalitario è il fatto di aumentare mentre l'opposizione politica diminuisce, e che i campi di concentramento continuano a svilupparsi mentre il numero degli individui realmente ostili al regime è sempre inferiore». Per la Arendt la posta in gioco nel terrore è chiara: «Il totalitarismo ha per obiettivo il dominio totale dell'uomo» (22). In tal senso, c'è un abisso tra il tiranno classico e l'"Egocrate" totalitario; mentre il primo esercita il terrore nell'intento di spezzare l'opposizione e di assicurarsi un dominio tranquillo, l'altro - che si considera come il capo della specie umana - elimina gli uomini superflui, per permettere alle leggi del movimento di compiersi. Esponendo la teoria dell'ideologia nella Arendt, si potrebbe continuare un tale discorso, mostrare come l'ideologia, principio d'azione del regime totalitario, minacci la politica e contribuisca a distruggerla, invitando così a distinguere accuratamente tra ideologizzazione e politicizzazione totale. Ci basti sottolineare, in tal senso, tre punti particolarmente importanti:

1. Secondo la Arendt, l'ideologia sarebbe in effetti il principio d'azione di questa nuova forma di regime, come la

virtù è il principio della repubblica o l'onore quello della monarchia: «Ho affermato che, nel governo totalitario, il principio d'azione nel senso di Montesquieu, è l'ideologia» (23). Ma il riferimento a Montesquieu non deve nascondere la novità dell'affermazione, perché una lettura più attenta dimostra che si va ben al di là delle sue posizioni e che tale questione, principio d'azione o meno, rivela proprio la specificità del totalitarismo. All'interno del totalitarismo, veramente, l'ideologia non funzionerebbe tanto come un principio d'azione, quanto come un principio di movimento. Questo è il vero pensiero della Arendt. Che vuol dire?

Significa anzitutto riconoscere che se la Arendt parte effettivamente da Montesquieu, la fedeltà all'essenza del totalitarismo esige da lei una modificazione generale della problematica di partenza.

Ritorniamo dunque al terrore, essenza del regime totalitario. La forza della interpretazione della Arendt deriva dal fatto che ella dà consistenza alla tesi del fenomeno «senza precedenti» dissociando il terrore dalla tirannia, regno dell'arbitrio e dell'assenza di leggi. Il terrore obbedisce a una legittimità più alta di quella a cui si richiamano le leggi positive, poiché esso invoca una legge del movimento, quella della Natura o quella della Storia, destinata a produrre nel suo compimento né più né meno del genere umano. Se il terrore schiaccia gli uomini gli uni contro gli altri in un cerchio di ferro o in una morsa, abolendo la condizione di pluralità, esso ha anche la funzione di accelerare, di portare a compimento la legge del movimento, negando la spontaneità umana, che si richiama alla condizione di natalità: «Esso è la realizzazione della legge del movimento; si propone principalmente di far sì che le forze della natura o della storia corrano liberamente attraverso l'umanità, senza l'impedimento dell'azione umana spontanea e, in quanto tale, cerca di «stabilizzare» gli uomini» (24). Si può fare un passo ulteriore e affermare che il terrore in quanto essenza del regime totalitario è esso stesso processo, esso stesso movimento - il terrore è la legge della storia o della natura in movimento: «In un regime totalitario questa essenza è diventata essa stessa movimento - il governo totalitario "è" solo in quanto si mantiene in costante movimento» (25). Ciò comporta una modificazione dell'idea di essenza che non è più

da pensare nel senso della permanenza e della stabilità - come il bell'animale a riposo della "Repubblica" - ma come il dispiegamento del processo, come il bell'animale in movimento del "Timeo". In conseguenza di questa modificazione dell'essenza, dell'idea stessa di essenza nel caso del regime totalitario, la Arendt può giungere a un'affermazione sorprendente ad una prima lettura: il terrore adempirebbe a una duplice funzione, quella di essenza del regime totalitario e quella di principio, precisando subito che non si tratta di un principio d'azione, ma di un principio di movimento. Il terrore può adempiere a questa duplice funzione, può possedere questa doppia qualità, perché - nel caso del regime totalitario - in quanto essenza è già movimento, già processo, perché al limite si è operata una confusione tra l'essenza del regime e il suo principio, sotto il segno del movimento. Di qui procede, l'abbiamo visto, una inversione dei poli dello statico e del dinamico. In un regime classico - repubblica o monarchia - l'essenza fornisce con la sua autorità uno stabile quadro, entro cui gli uomini possono dare libero corso all'azione, nella sua imprevedibilità e spontaneità. Inversamente, in un regime totalitario, la legge come legge del movimento, il terrore come compimento di questa legge, come movimento, stabilizza gli uomini, li fissa per ostacolare, impedire l'azione e permette in tal modo all'essenza di dispiegarsi, al movimento di realizzarsi. Ciò che in regime totalitario vale per il terrore, vale a maggior ragione per l'ideologia; vale a dire che la legge del movimento, l'imperialismo del movimento esercita la sua influenza non solo sull'essenza del regime, ma anche sul suo principio. Per quanto riguarda l'essenza, tale legge la dinamizza; quanto al principio, essa lo riduce alla funzione di principio di movimento. Nella situazione totalitaria, la legge del movimento regna sovrana, trasformando in movimento tutto ciò che essa tocca. L'essenza del regime totalitario non ha bisogno, non ha più bisogno di un principio d'azione, poiché essa contiene in se stessa un principio di movimento che, in tal caso, vale come sostituto di ogni azione possibile. Poiché il movimento è divenuto l'essenza del regime, si può pensare che in tal modo sia stata data una soluzione al problema contro cui si scontrava la teoria classica; essa si chiedeva come fosse possibile porre in movimento una struttura permanente,

privilegiando la stabilità, come rispondere all'esigenza di movimento di un corpo politico. Per questo Montesquieu ebbe l'idea di un principio d'azione che, con nomi differenti, secondo l'essenza del regime, rispondesse a questa esigenza. La particolarità del regime totalitario consiste nel fatto che esso non fornisce una soluzione a questo problema grazie ad un nuovo principio d'azione, ma con la scoperta, in questo caso, dell'inutilità di ogni principio d'azione. Poiché l'essenza è essa stessa dinamica, ormai non c'è più bisogno di un principio d'azione che la dinamizzi: «In un regime totalitario perfetto [...] dove il terrore ha il compito di tenere costantemente in marcia il movimento, non occorrerebbe alcun principio d'azione separato dalla sua essenza» (26). Tuttavia, malgrado la sua volontà di uscire dai limiti della condizione umana, il regime totalitario si scontra con l'imperfezione delle cose umane. Il terrore, anche trasformato in movimento, non basta «a ispirare e guidare la condotta umana», dal momento che esso mira al dominio totale, planetario. Così è costretto a chiedere l'aiuto di un'assistente, l'ideologia, che viene a rinforzare l'essenza, seguendo la logica del regime totalitario sotto l'influsso della legge del movimento; essa non funziona dunque come un principio d'azione, ma solo come un principio di movimento, che mira sia ad accelerare il processo, sia a raggiungere il suo compimento totale. L'ideologia, in quanto logica di un'idea applicata alla storia, serve per preparare gli individui a partecipare al processo rivelando loro la legge del movimento, inculcandola in essi, preparandoli a interpretare al suo interno il ruolo del carnefice o quello della vittima.

Malgrado il riferimento a Montesquieu, la risposta della Arendt si iscrive in una problematica sensibilmente modificata; anche se le capita occasionalmente di definire ancora l'ideologia come il principio d'azione del regime totalitario, la sua risposta più autentica non lascia alcun dubbio: il carattere senza precedenti del regime totalitario deriva da un lato dal fatto che la sua essenza è movimento, processo, e d'altra parte dal fatto che il principio che lo anima, l'ideologia, non è più un principio d'azione, ma solo un principio di movimento. Al di là di ciò, il principio di movimento caratteristico del regime totalitario rende superfluo ogni principio d'azione: o altrimenti detto, in nome di tale principio di movimento - le ideologie

che enunciano la legge del movimento - i dirigenti totalitari eliminano senza pietà tutto ciò che assomiglia da vicino o da lontano all'azione umana: «Nessun principio guida dell'azione derivante dalla sfera dell'agire umano - come la virtù, l'onore, la paura - è necessario o potrebbe essere usato per mettere in moto un corpo politico la cui essenza è il movimento generato dal terrore. In sua vece, il totalitarismo si affida ad un nuovo principio che, come tale, rende del tutto superflua l'azione umana in quanto espressione di libertà e sostituisce il desiderio e la volontà stessi di agire con una brama e un bisogno di comprendere le leggi del movimento secondo cui il terrore funziona. [...] Invece di un principio d'azione, ciò di cui ha bisogno il regime totalitario è dunque uno strumento per preparare gli individui altrettanto bene sia al destino di esecutori sia a quello di vittime. Questa duplice preparazione, il sostituto di un principio d'azione, non è altro che l'ideologia» (27).

Principio di movimento o principio d'azione? Non è un dibattito scolastico; non si tratta soltanto di applicare la categoria giusta; è in gioco l'esistenza stessa della politica. Definire infatti l'ideologia come un principio di movimento significa affermare che il regime totalitario - nella misura in cui si dà come compimento della legge della Natura o della Storia destinato a creare il genere umano - è mobilitato in permanenza contro tutto ciò che potrebbe ostacolarne il corso e dunque in primo luogo contro il dono di agire, contro l'azione dei molti, contro l'esistenza di un ambito politico, contro la possibilità stessa della politica. Gli uomini si distolgono dal riconoscimento reciproco, divenuto superfluo, per focalizzarsi sulla conoscenza della legge del movimento, accessibile al sapere di uno solo: «Per comprendere queste leggi e modellare l'umanità [...] non ci sarebbe bisogno dell'insieme delle menti umane, ma di un solo uomo» (28). Così l'ideologia totalitaria nel suo servire al movimento, ben lungi dall'essere una politicizzazione all'estremo, un eccesso di politica, è la figura "per eccellenza" della distruzione dell'ambito politico: l'ideologizzazione totale della società (che occorre distinguere dall'affermazione «tutto ha a che fare con la politica») realizzata dall'ideologia, mira a sostituire in permanenza la «soluzione» ideologica, la quale corrisponde

alla legge interna del movimento, all'inizio imprevedibile dell'azione di concerto. In questo senso, parlare di distruzione della politica è ancora troppo poco. Si tratta di negare puramente e semplicemente la condizione politica dell'uomo, colpendo la sua qualità di essere per l'inizio, vale a dire la sua condizione di natalità.

2. Oltre che svolgere la funzione di supporto del terrore, l'ideologia, indipendentemente dal suo contenuto, pone in movimento le masse. Essa riesce a dare impulso alle masse, in un senso o nell'altro, grazie al fascino, che esercita su di esse. Di che fascino si tratta? Dove agisce? Come darne ragione? Pensando ai «voltagabbana», la Arendt scrive: «Quale che sia il contenuto che accettano - quale che sia il genere di legge eterna a cui decidono di credere -, una volta che hanno fatto questo passo iniziale, niente potrà più accader loro, e saranno salvi». La Arendt si domanda subito: «Ma salvi da che cosa?»(29).

Logica di un'idea, l'ideologia è una forma di dottrina, secondo cui la chiave e la spiegazione di tutti i misteri della vita e del mondo consisterebbero in una sola formula, che rinvia a un elemento unico, determinante per il processo naturale o storico. Per questa ragione, l'ideologia e coloro che la condividono tendono ad emanciparsi dalla realtà percepita dai nostri cinque sensi e ad invocare una «realtà più vera», nascosta: a questa noi potremmo accedere proprio grazie all'ideologia, che funzionerebbe in tal caso come un sesto senso, capace di correggere e sostituire i giudizi del senso comune. Dunque, insiste la Arendt, la caratteristica dell'ideologia è di ordinare i fatti secondo una procedura assolutamente logica, che parte da una premessa assiomatica e ne deduce l'insieme del processo, dato che la consequenzialità logica si sviluppa alla maniera di un alfabeto. In tale forma logica, che si sostituisce al pensiero, consisterebbe il fascino che l'ideologia esercita sulle masse, molto più che nel contenuto, che può essere un qualunque accogliente paradiso. Quando è crollato il mondo intercalare tra gli uomini, quando gli uomini vivono nel deserto, in preda alla desolazione, l'ideologia resta loro come ultima bussola, come la logica di un'idea, che appare salvatrice perché promette certezza - «il

suolo familiare e la certezza senza lacune della Legge» -, se necessario anche contro l'evidenza dei sensi. Come si vede, la Arendt si avvicina, ma solo in parte, all'ipotesi della servitù volontaria elaborata da La Boétie, senza per nulla aderire alla sua contraffazione, vale a dire alla tesi ripugnante e autoritaria di un preteso «istinto di sottomissione»: le masse nella situazione totalitaria non sono né ingannate, né manipolate, ma affascinate; esse partecipano, fino a un certo punto, al dominio che subiscono, nella misura in cui esse trovano salvezza o almeno un'illusione di salvezza nella logica pura e nell'effetto di certezza che ne consegue. Da questo punto di vista, come ha sostenuto Remo Bodei, la Arendt tenta di rendere conto dell'opacità moderna senza per questo rinunciare alla volontà di intelligibilità della filosofia politica, che si interroga sulle risorse di un regime politico libero e del regime contrario. L'esistenza stessa della servitù volontaria (concepita da La Boétie in contrasto con l'amicizia intesa nel significato politico del termine) in una situazione politica totalitaria, mostra come questo regime si situi all'esatto opposto della relazione politica, e della forma di legame umano che quest'ultima è in grado di far nascere.

3. A un altro livello, si può constatare come, a dispetto delle apparenze, l'ideologia, principio di movimento, non abbia niente di politico. Per rendersene conto, basta confrontarla al giudizio, alla facoltà di giudicare, che è una componente essenziale dell'agire, dell'ambito politico, secondo la Arendt. Nell'ideologia occorre aderire alla legge interna del movimento, ed anzi lasciarsi fagocitare da una dottrina che pretende di spiegare tutto e si regge sull'illusione che un solo uomo - al limite - basta a comprendere le leggi della Natura e della Storia e a creare l'umanità; nella facoltà di giudicare, invece, in quanto pensiero ampliato o pensiero aperto, bisogna pensare «mettendosi dal punto di vista degli altri». Mettendosi dal punto di vista degli altri esseri umani grazie a un rapporto tra intelletto e immaginazione, si rende possibile «un pensiero di concerto» - per così dire - o un pensiero che virtualmente mantiene «il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso» (30). Il lavoro dell'immaginazione permette a questo pensiero ampliato di dispiegarsi in uno spazio

virtualmente pubblico, in modo tale che il pensiero adotta il punto di vista che Kant attribuisce al cittadino del mondo (31). L'ideologia, «pensiero prigioniero» o pensiero passivo che tende verso il non pensiero, esige da coloro che ad essa aderiscono l'obbedienza, e attraverso di questa la sottomissione alla legge interna del movimento, consegnandosi alle istanze che, per un gioco identitario, si ritiene che incarnino questo movimento; al contrario, la facoltà di giudicare ha per sua prima massima quella di "pensare da se stesso". Da questo punto di vista, si potrebbe osservare che l'esperienza totalitaria ha modificato per contraccolpo il senso di questa prima massima. Non si tratta più tanto, come in Kant, di pensiero senza pregiudizi, quanto di un pensiero senza ideologia, che porta a una nuova definizione di "Aufklärung": l'"Aufklärung" significa liberarsi dall'ideologia.

Infine, il totalitarismo opera una distruzione della politica, o peggio delle condizioni di possibilità della politica, a livello dell'esperienza fondamentale della comunità umana che, secondo la Arendt, costituisce il terreno comune del terrore e dell'ideologia.

L'abbiamo già detto, è la situazione di isolamento degli uomini che permette di spiegare il fascino che l'ideologia esercita su di essi. Ma l'analisi della Arendt va più lontano: al di là dell'isolamento che troviamo già nella tirannia e lascia ancora deboli possibilità di azione, se non altro motivate dalla paura, il totalitarismo si fonda sull'esperienza fondamentale della "desolazione", vale a dire sul «pericolo dell'isolamento e della superfluità» (32).

Quali che siano le differenze essenziali fra solitudine, isolamento e desolazione, è nondimeno chiara una linea di continuità e di sempre maggiore gravità: la mancanza di compagnia propria di queste tre condizioni, l'assenza di pari e di eguali distrugge ogni possibilità di potere - di potere "con" e di potere "tra" -, che è una realtà essenziale della sfera politica. A questo proposito la Arendt, come abbiamo visto, non cessa di ricordare l'esistenza di una relazione tra il potere e l'essere insieme, o inversamente tra l'assenza di potere e l'isolamento. Se la tirannia porta in sé il germe della sua distruzione, perché la paura, il suo principio d'azione, è antipolitico, il totalitarismo appare al limite come un non regime, perché la

desolazione impedisce - per la sua stessa esistenza, che è negazione della pluralità - la costituzione di ogni legame politico e di ogni spazio tra gli uomini, in cui possa manifestarsi la loro qualità di essere per la libertà e di essere per l'inizio.

Sul modello della tirannia, il totalitarismo corrisponde a una esperienza del deserto, ma considerevolmente più dura. Quando la tirannia genera il deserto, lo fa sul modello della pace nei cimiteri: «la pace regna» perché il tiranno vuole abbattere l'opposizione, scoraggiarla nel senso letterale del termine, per godere «in pace» dei frutti del proprio dominio. Quando il totalitarismo produce il deserto, lo fa nella forma di una desertificazione, vale a dire in un processo senza fine di estensione del deserto, come se il deserto dovesse assorbire, ricoprire, divorare gli spazi, che continuano a distinguersi da esso e potrebbero offrire luoghi possibili di resistenza.

La desertificazione è un processo dinamico, che guadagna continuamente terreno; in tal senso, sotto il potere del movimento, essa si allontana dalla pace e conosce piuttosto ciò che la Arendt chiama «tempeste di sabbia», «nelle quali tutto, dalla calma mortuaria, scoppia d'improvviso in pseudoazioni» caratteristiche dei movimenti totalitari (33). Campagne di mobilitazione, "Cento fiori", eccetera. «Il deserto in movimento» minaccia di ricoprire la terra intera. Questa è la potente visione della Arendt, perché si tratta proprio di una visione. Per giunta il deserto totalitario, oltre a distruggere la facoltà di patire e quella di agire, mette in pericolo le oasi, e cioè le fonti di vita che esistono indipendentemente dalla politica, per esempio l'amore tra Winston e Julia in "1984". Secondo le metafore della Arendt, la desertificazione totalitaria minaccia le oasi soprattutto perché esse ci permettono di vivere nel deserto («senza riconciliarci con esso»), vale a dire ci consentono di sopportare il deserto, le sue condizioni, aspettando che i nuovi venuti, coloro che cominciano, possano uscire da esso ed edificare un mondo umano. Ancora una volta, si può dire, la Arendt si situa lontano dalla critica liberale classica, che concepisce il totalitarismo come una sottomissione del privato al pubblico, cioè come una confusione tra i due, e così facendo si avvicina alla prima interpretazione. La visione della Arendt è ben diversa. Infatti il

dominio totalitario non può sottomettere la vita privata a quella pubblica, poiché esso è essenzialmente e innanzitutto distruzione di quest'ultima, e della sua stessa possibilità; piuttosto, il dominio totalitario procede alla distruzione della vita privata, perseguendo così l'annientamento di ogni comunità umana, operando nello stesso senso della cancellazione dell'ambito pubblico-politico, obbedendo al movimento di desertificazione che lo guida.

«Il regime totalitario, al pari di ogni tirannide, non può certo esistere senza distruggere il settore pubblico, senza distruggere con l'isolamento le capacità politiche degli uomini. Ma esso come forma di governo è nuovo in quanto, lungi dall'accontentarsi dell'isolamento, distrugge anche la vita privata. Si basa sulla desolazione, nel senso di non appartenenza al mondo, che è fra le più radicali e disperate esperienze umane» (34).

L'esperienza fondamentale da cui proviene il totalitarismo (lo sradicamento e l'inutilità da cui erano colpite le masse moderne, che esso instaura e generalizza, è una esperienza specifica. La desolazione inaugura un nuovo modo di esistere, l'essere abbandonato da tutto e da tutti, che si sperimenta in una triplice perdita: perdita di sé, di altri e del mondo. Prova della distruzione dell'esperienza, la desolazione minaccia la condizione umana in se stessa; l'essere abbandonato si inabissa nella vertigine dell'essere superfluo.

Se legghiamo insieme i fili che abbiamo seguito - il terrore, l'ideologia, la desolazione - la diagnosi della Arendt diviene sempre più convincente, percorrendo questi tre livelli. Il dominio totalitario è proprio l'esperienza senza precedenti della distruzione della politica, del suo ambito, delle sue condizioni di possibilità, fino al tentativo di produrre una umanità che incarni la legge del movimento; è la volontà di finirla con la condizione umana, in quanto condizione politica, in modo che la formula implicita del totalitarismo potrebbe essere: l'uomo è un animale essenzialmente apolitico o più ancora antipolitico, vale a dire destinato a vivere fuori della città e contro la città; volendo dare il senso più forte alla cesura totalitaria, egli vive in controtendenza all'invenzione della politica, della rottura costituita dall'emergenza di una comunità di cittadini. In contraddizione con il «miracolo-

evento» così descritto dallo storico Christian Meier: «Per la prima volta nella storia del mondo, gli uomini acquistavano la possibilità di decidere essi stessi in che tipo di ordine volevano vivere. In effetti, essi giunsero a questo risultato metamorfosando se stessi e costituendo una identità politica. I concetti costituzionali che finiscono in "archia" e "kratia" oggi ci sembrano naturali. In realtà hanno significato una rivoluzione nella storia del mondo» (35). Secondo la Arendt, nel suo studio su Walter Benjamin, spetterebbe alla lingua di dare a questo passato, a questa rivoluzione, il suo «fondamento inalienabile»: «La "polis" greca continuerà ad esistere alla base della nostra esistenza politica - e cioè in fondo al mare -finché useremo la parola 'politica'» (36). Certo bisogna saper pronunciare questa parola, sapere a che cosa impegna la sua enunciazione e non confonderla con il suo contrario, il dominio.

In effetti, tenendo insieme i tre fili, ci si rende conto di quanto sia errata l'interpretazione che considera il totalitarismo come eccesso del politico: sempre questa interpretazione si fonda su una serie di pregiudizi e di confusioni - tra politica e dominio, tra potere e violenza, tra azione e movimento - e ancor prima di misurarne gli effetti si scorgono i danni enormi che questa interpretazione errata provoca nel nostro rapporto alla politica; ciò che dovrebbe indurci a portare soccorso alla politica tende invece a distoglierci da essa, se non riusciamo a resistere ai pregiudizi tradizionali e totalitari, che in epoca post-totalitaria ci infondono l'orrore della politica.

Per orientare la nostra riflessione "dopo" l'esperienza totalitaria - ad esempio per capire che cosa pensare oggi dei paesi dell'est dell'Europa - la Arendt ci avverte che il totalitarismo sopravvive al crollo dei regimi totalitari. Il pericolo del totalitarismo «per definizione, non sarà scongiurato semplicemente dalla sconfitta dei governi totalitari» (37). Che la nostra esperienza del totalitarismo sia stata diretta o indiretta, essa ci lascia in un «vero e proprio campo di rovine». Rovine della politica, rovine del mondo. Oltre alla politica, il dominio totalitario ha distrutto il mondo, il suo orizzonte di senso, «ciò che sorge tra gli uomini e in cui tutto ciò che ognuno porta con sé dalla nascita può divenire

visibile e udibile» (38). L'imperialismo del movimento, talmente scatenato da estendersi fino al deserto, ha distrutto lo spazio intercalare, che si costituisce nell'intersezione dell'opera e dell'azione e porta in sé, con sé, una sorta di permanenza. Così l'esperienza totalitaria ci lascia in preda di una nuova specie di acosmismo, frutto della desolazione.

Ciò che ora è in questione, è l'esistenza o meno di un mondo e - in rapporto con tale esistenza problematica - l'esistenza o meno di uno spazio politico per gli affari umani, la possibilità o meno di un'esistenza politica, questione preliminare a ogni ricostruzione di uno spazio politico pubblico. Non siamo malati di politica per averne abusato, o perché saremmo stati politicizzati in modo estremistico, sono la politica e il mondo ad essere malati a causa dell'esperienza totalitaria; la prima ha perduto in questa la sua propria consistenza, il secondo né più né meno che la sua struttura. Da qui nasce l'espressione strana, a dire il vero, di «riscoperta del politico», come se questo continente fosse scomparso dal nostro orizzonte. Proprio questo è l'effetto del dominio totalitario: esso ci lascia alla ricerca della politica perduta - come se, simile a uno schermo, avesse ricoperto la politica, occultato la dimensione del politico, al punto da farcene smarrire il ricordo, il senso e perfino il desiderio - ed esso richiede da noi «pescatori di perle» di scommettere sulla politica ritrovata. Chi si occupa del totalitarismo si occupa dell'apoliticismo e di quanto è ad esso affine, delle condizioni dell'apoliticismo, della sua genesi possibile. L'esperienza totalitaria, come abbiamo visto, è il punto cieco e spesso non percepito dell'apoliticismo, di tutte le forme di disinvestimento che colpiscono il politico. Inversamente, chi non accetta di fare questa deviazione obbligata, chi tratta dell'apoliticismo senza fare riferimento al dominio totalitario, conosce questo fenomeno solo in modo empirico, ristretto, senza attribuire ad esso lo spessore storico e filosofico che esige.

Torniamo al conflitto delle interpretazioni. Insistendo sulla prima interpretazione si accrescerà la confusione e ci si inoltrerà ancor più in un mondo inumano, nel deserto, mantenendo la diffidenza nei confronti della politica, considerata tutt'al più come un male necessario o come uno strumento destinato a gestire i problemi nati dalla convivenza

degli uomini. Questo orrore della politica è davvero così puro? Non partecipa a sua insaputa all'odio per l'azione, su cui si edifica il dominio totalitario? Il tema ricorrente della fine della politica non riproduce "nolens volens" l'illusione totalitaria di una scomparsa del politico, una volta raggiunto il fine del movimento? Cieco di fronte alla rivoluzione democratica moderna, il ritorno alla libertà è vissuto come ritorno alla libertà di liberarsi della politica. Prima di alzare l'insegna dell'odio per la politica, forse sarebbe meglio provare un sospetto salutare: questo odio non è una ripresa dell'odio per l'azione, non porta il marchio, le stigmate del deserto che ha attraversato? Più che una parola d'ordine, converrebbe leggersi la confessione di un sintomo, di una sopravvivenza dei comportamenti che hanno alimentato l'esperienza totalitaria, entro il mondo post-totalitario.

Se al contrario ci rivolgiamo alla seconda interpretazione, potremo alla fine del totalitarismo giungere ad aprire lo spazio di una domanda, seguendo il filo dell'analisi proposta: dopo l'esperienza totalitaria, la politica ha ancora senso? e ritrovare una possibilità, al centro di questa interrogazione; tale senso non potrebbe essere, nei termini della Arendt, il «miracolo-evento» della libertà? Forse in questa direzione, dopo aver misurato il terremoto del dominio totalitario, vedremo sorgere, timida alba, un rinnovamento del pensiero libertario, o piuttosto un nuovo orientamento di questa ispirazione, che non ha mai smesso di operare entro la politica moderna? Come se la prova del totalitarismo, le rovine accumulate, la radicalità della distruzione, avessero rivelato per contrasto le nuove esigenze di un pensiero della libertà: come si può pensare la libertà non più contro la legge, ma insieme ad essa, all'unisono col desiderio di libertà che l'ha fatta nascere? Come si può pensare la libertà, non più in contrasto col potere, ma insieme al potere diversamente inteso, come potere di agire di concerto? Soprattutto: come si può intendere una libertà che non combatta più la politica, ma per cui la politica diviene ormai l'oggetto stesso del suo desiderio? La politica pensata, desiderata, al di fuori di ogni idea di soluzione, praticata come un'interrogazione senza fine sul mondo e sul destino dei mortali che abitano la terra. Lefort, uno dei due interpreti del totalitarismo, a cui abbiamo rivolto la nostra attenzione, non ci

fa forse scoprire un'idea libertaria della democrazia, la democrazia selvaggia? E la Arendt non partecipa forse di un «principio-anarchia»? La decostruzione della politica, a cui ella ci invita, non libera l'azione dal dominio dei principi, della teoria e dei fini? Non pensa forse un'azione libera da ogni "arche"?

Note

N. 1. S. Leys, "Les Habits neufs du président Mao", Champ libre, Paris 1971; "Ombres chinoises", cit.

N. 2. S. Leys, "Orwell ou l'horreur de la politique", Hermann, Paris 1984.

N. 3. Ibid., p. 34.

N. 4. Ibid., p. 35.

N. 5. Ibid., p. 36.

N. 6. G. Orwell, "Romanzi e saggi", Mondadori, Milano 2000, p.p. 236-238.

N. 7. B. Constant, "De la liberté chez les modernes", antologia a cura di M. Gauehet, Le Livre de poche, Paris 1980, p. 604.

N. 8. H. Arendt, «La natura del totalitarismo. Un tentativo di comprensione», in "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit.

N. 9. H. Arendt, «La politique a-t-elle encore un sens?», in Colloque Hannah Arendt, "Ontologie et politique", Collège international de philosophie, 1990, riedito col titolo "Politique et pensée", Payot, Paris 1996, p. 164.

N. 10. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 38.

N. 11. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 113.

N. 12. Ibidem.

N. 13. Ibidem.

N. 14. Ibid., p.p. 113-114.

N. 15. Ibid., p. 114.

N. 16. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p.p. 637-638.

N. 17. Aristotele, "Politica", Rizzoli, Milano 2002, p.p. 135-137, libro 2, capitolo 2.

N. 18. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 130.

N. 19. H. Arendt, "La Nature du totalitarisme", Payot, Paris 1990, p. 129. [Si è fatto riferimento in questa citazione al testo in francese riportato da Abensour. (n.d.t.)]

N. 20. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 108.

N. 21. L. Krier, "Albert Speer, Architecture 1932-1942", Archives d'architecture moderne, Bruxelles 1985. Su questo punto mi permetto di rinviare al mio articolo «Architecture et régimes totalitaires», "La part de l'oeil", 12, gennaio 1996, p.p. 9-29 (riedito col titolo "De la compacité. Architectures et régimes totalitaires", Sens&Tonka, Paris 2008, trad. it. in preparazione presso Jaca Book).

N. 22. H. Arendt, "La Nature du totalitarisme", cit., p. 172. [Si è fatto riferimento in questa citazione al testo in francese riportato da Abensour. (n.d.t.)]

N. 23. Ibid., p. 20. [Si riporta l'indicazione del testo francese, benché non sia stato possibile ritrovare la frase citata, (n.d.t.)]

N. 24. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 636.

N. 25. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 115.

N. 26. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 640.

N. 27. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", p.p. 119-120.

N. 28. Ibid., p. 128.

N. 29. Ibid., p. 127.

N. 30. E. Kant, "Critica del giudizio", Laterza, Bari 2008, p. 263.

N. 31. H. Arendt, "Lectures of Kant's Political Philosophy", a cura di Ronald Beiner, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 43.

N. 32. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 131.

N. 33. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 144.

N. 34. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 651.

N. 35. C. Meier, "Introduction à l'anthropologie politique de l'Antiquité classique", PUF, Paris 1984, p. 30.

N. 36. H. Arendt, "Il pescatore di perle", Mondadori, Milano

1993, p. 89.

N. 37. H. Arendt, "Archivio Arendt, 2. 1950-1954", cit., p. 131.

N. 38. H. Arendt, "Vies politiques", cit. p. 19, Gallimard, Paris 1997.

FILOSOFIA POLITICA CRITICO- UTOPICA E LA QUESTIONE DELL'EMANCIPAZIONE

COME PUO' UNA FILOSOFIA DELL'UMANITA' ESSERE UNA FILOSOFIA POLITICA MODERNA?

"Inumanità è una società invisibile".

Maurice Merleau-Ponty

George Sand, Lamartine e altri ancora, predicavano che Pierre Leroux sarebbe diventato il «Rousseau del diciannovesimo secolo». Poco importa che questo giudizio si sia rivelato erroneo: esso rivela a sufficienza l'importanza di Leroux per molti dei suoi contemporanei. «Il geniale Leroux», scriveva il giovane Marx in una lettera a Feuerbach del 3 ottobre 1843, a proposito dell'«"affaire" Schelling» (1). Se la predizione non si è avverata, forse ciò non dipende solo dalle manchevolezze di Leroux (2), dal suo stile ripetitivo, da una prolissità talvolta fastidiosa. Non potrebbe anche essere colpa nostra, non dovremmo accusare la nostra sordità di fronte a una forma di interrogazione per noi insolita, che mescola senza confonderle la filosofia, «scienza della vita», alla politica, la politica all'arte, l'arte alla religione? Tale mescolanza caratterizza l'insieme dei tre discorsi "Sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain", che si rivolge a filosofi, artisti e politici.

Qual è l'opera politica più importante di Leroux, in quale testo possiamo meglio valutare le qualità che gli valsero il paragone con Rousseau? Nella "Réfutation de l'éclectisme" (1839) in cui si tratta della politica della filosofia? Nei tre «Discours» e soprattutto nel «Discours aux politiques» (la prima versione fu pubblicata nell'agosto del 1832 nella "Revue encyclopédique" col titolo «De la philosophie et du christianisme»)? Ne "La Grève de Samarez" (1863-1865), poema filosofico sull'essenza del diciannovesimo secolo?

Il modo di procedere di Leroux, il suo respiro stilistico, è la deviazione: la via indiretta è per lui la caratteristica del

filosofare. Guidato dalla volontà di lasciarsi condurre verso le questioni ultime, il pensiero di Leroux pratica nella sua stessa scrittura un continuo spostamento; la domanda apparentemente più banale si rivela fondamentale o conduce all'essenziale, e inversamente l'essenziale chiarisce ciò che di primo acchito appariva banale: «In effetti la filosofia ha sempre la duplice caratteristica di partire dalle cose più note e dai fatti più ordinari, per ritornarci sopra dopo una immensa deviazione. [...] Non c'è nessun problema della vita pratica, per quanto semplice, che non induca il nostro spirito a sondare i misteri più profondi e non ci porti in tal modo alle più difficili questioni della filosofia; reciprocamente i dogmi della filosofia hanno in definitiva come scopo la pratica stessa della vita» (p. 272). Un'opera non direttamente politica, ma di valore ontologico - "De l'humanité. De son principe et de son avenir" - è probabilmente da considerare come il contributo più importante di Leroux al pensiero del politico: «Dobbiamo dunque abbandonare necessariamente il puro dominio della politica e della storia, per cercare altrove, nella filosofia, la solida base che ci è necessaria» (p. 20). Fondamentalismo metafisico di Leroux? Invece di pronunciare subito questa accusa in nome di un «nichilismo compiuto», per meglio sbarazzarsi del suo pensiero, vale invece la pena di apprezzare la sua ricerca di un'articolazione necessaria tra etica e politica, dato che la politica moderna è attraversata ovunque dall'elaborazione di una tale articolazione: la teoria del legame umano come reversibilità ne costituirebbe il nodo principale.

Inoltre, non è proprio questa filosofia dell'umanità che fa da "legame" fra i tre discorsi rivolti ai filosofi, agli artisti e ai politici? Non è questa la «bussola» cercata da Leroux e che egli scopre progressivamente, assumendo un triplice punto di vista, per uscire dal labirinto in cui a suo avviso si è smarrito il diciannovesimo secolo? La premessa all'edizione del 1841 non annunciava forse la rivelazione di questa nuova "Sintesi" di tutta la conoscenza umana? Possiamo leggere i testi giovanili come altrettante tappe nella genesi del capolavoro di Leroux, "De l'humanité". Si consideri ad esempio questa domanda rivolta ai filosofi fin dal 1831: «Che cos'è l'umanità? Non ne sappiamo niente. Da dove viene, dove è diretta? Non ne sappiamo niente» (3). Consideriamo l'annuncio, se non la

risposta, che interviene a concludere il «Discours aux philosophes»: «Così, col cuore afflitto per i mali della nostra epoca, noi concepiamo tuttavia una grande speranza e prevediamo il tempo in cui l'umanità rinascerà comprendendo l'Unità; perché l'Unità è la Vita» (4). Si noti questo apprezzamento della poesia byroniana, nel «Discours aux artistes, de la poésie de notre époque»: «Essa è il prodotto più vivo di un'era di crisi e di rinnovamento, in cui tutto ha dovuto essere messo in discussione, perché sulle rovine del passato l'umanità potesse cominciare la costruzione di un mondo nuovo» (5). Osserviamo infine, nella prefigurazione del «Discours aux politiques», questa definizione della società, frutto evidente della dottrina dell'umanità: «La società non è fatta dagli uomini, dagli individui che compongono un popolo; essa è l'essere metafisico, l'armoniosa unità formata dalla scienza, dall'arte e dalla politica» (6).

Si tratta in effetti di una bussola, perché Leroux, grazie al suo percorso entro la triade della filosofia (o scienza), dell'arte e della politica, definisce con molta precisione il punto a cui è giunta l'umanità: «Fin da ora, la società entra in una nuova era, in cui la tendenza generale delle leggi, invece di avere per fine l'individualismo, si porrà come scopo l'associazione. Ecco il Rubicone che si deve passare, e al di là del quale tutto cambia d'aspetto. Perciò, nell'epoca in cui siamo, esistono due generazioni dello spirito quasi del tutto differenti e opposte in ogni cosa: coloro che, ancora in pochi (bisogna ammetterlo) hanno compiuto questo passaggio, e coloro che non lo hanno fatto» (7).

La scelta dell'"opus magnum", "De l'humanité", oltre a rispettare il cammino dell'autore, è del tutto legittima, perché pone la sua analisi sotto il segno della problematicità: senza dimenticare di interrogarsi sull'appartenenza di una tale filosofia alla metafisica della soggettività, si può subito enunciare la domanda essenziale: è possibile, in linea di principio, edificare una filosofia politica a partire dal soggetto «umanità»?

Cominceremo col mettere in rilievo alcune particolarità del pensiero di Leroux, presentate, "brevitatis causa", in forma affermativa.

Prima stranezza: Leroux sviluppa una filosofia politica

moderna dall'interno della tradizione socialista, poco favorevole per principio all'idea stessa di filosofia politica; egli mette in atto una inedita articolazione tra la filosofia politica e la questione sociale, che nella sua opera riceve il nome di associazione .

Una filosofia politica? Innanzitutto Leroux, diversamente dal suo contemporaneo Marx, ha cura di distinguere tra dominio e sfruttamento; ai suoi occhi, in effetti, la fine dello sfruttamento non si accompagna necessariamente o automaticamente alla fine del dominio. Il rapporto con la questione politica non si limita tuttavia a questa prima distinzione, per quanto essenziale. Se Leroux confida all'emancipazione - la distruzione di ogni forma di autorità - il compito di sopprimere il dominio, egli non identifica la scomparsa del rapporto servo-padrone con la fine del politico. Riconoscendo in Proudhon il pensatore dell'anarchia, egli interpreta questa teoria come un momento nella genesi della libertà moderna - quello della negatività, solo un momento e non il "telos" di questa libertà -, per poi riaffermare in modo più forte la necessità del politico come "rapporto": «Una volta distrutto il dominio dell'uomo sull'uomo, restano gli uomini, resta la non-gerarchia: questa non-gerarchia, o in altri termini questa eguaglianza, ha una legge; perché in fin dei conti gli uomini, in qualunque epoca, non possono vivere senza alcun rapporto tra loro, simili in questo alle molecole della materia e agli astri del cielo. Per usare il vostro linguaggio, chiamiamo pure Anarchia la non-gerarchia, cioè la nuova Umanità, l'Umanità dopo la distruzione di ogni casta; ma, ditemi, qual è la legge dell'Anarchia?» (8). Ben lungi dunque dal ridurre la questione politica a quella del dominio, convinto che il legame politico costituisce una dimensione incancellabile dell'essere-insieme" degli uomini, indissolubilmente legata a quella del simbolico, Leroux non ha smesso di interrogarsi sulla legge della libertà moderna.

Si tratta di una filosofia politica moderna, che invalida nel suo caso l'alternativa posta da Leo Strauss; il quale riteneva possibili o la filosofia politica praticata come un ritorno agli Antichi, o l'adesione alla «volgarità moderna», accettando la scientificizzazione del politico e lasciando libero corso ai due agenti distruttori dell'idea stessa di filosofia politica: lo

storicismo e il positivismo. Nella "Querelle des Anciens et des Modernes", ben conosciuta da Leroux e da lui giustamente interpretata come il confronto tra due progetti di società, egli sceglie di proporre una «sintesi», capace di unire l'idea di "koinonia" degli Antichi con quella di perfettibilità dei Moderni.

Forse allora Leroux, teorico dell'Associazione, capace di scrivere e citare in greco (conf. "De l'égalité"), si accontenta di giustapporre la filosofia politica classica (Platone, "La Repubblica") e l'idea socialista? O forse si limita a versare l'utopia socialista nello stampo della filosofia politica classica? Un'operazione che non susciterebbe stupore, perché sappiamo che all'interno della tradizione molte volte i socialisti si sono rifatti alla "Repubblica" e, a proposito di ciò, possiamo ricordare i sarcasmi di Nietzsche in "Umano, troppo umano" (par. 473, «Il socialismo con riguardo ai suoi mezzi»): «Il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità; le sue aspirazioni sono quindi nel senso più profondo reazionarie. Giacché esso ambisce a una pienezza di potere statale, quale solo qualche volta il dispotismo ha avuta, anzi esso supera di gran lunga ogni forma analoga del passato, perché aspira espressamente all'annientamento dell'individuo. [...] A causa della sua parentela, esso appare sempre in vicinanza di tutti gli eccessivi dispiegamenti di potenza, come l'antico, tipico socialista Platone alla corte del tiranno siciliano. [...] Il socialismo può servire a insegnare in modo assai brutale e incalzante i pericoli di tutte le accumulazioni di potere statale e in questo senso a ispirare diffidenza contro lo stesso Stato» (9). In altri termini, se, usando il metodo tipologico di Nietzsche, Platone può essere definito come «il vecchio socialista tipico», si può allora dire di Leroux che è un «giovane platonico» non meno tipico? Niente affatto. Nessuno dei segni della «regressione platonica», diagnosticata da Nietzsche, appare in Leroux: né la distruzione dell'individuo, né l'eccessivo dispiegamento della potenza dello Stato. Per più versi, Leroux partecipa pienamente della libertà dei Moderni;

- affermando che la società moderna è uscita dall'era delle caste, egli critica senza riserve l'orientamento gerarchico della tripartizione platonica, che appartiene a una forma di

ineguaglianza caratteristica delle società di casta, e respinge allo stesso tempo ogni riedizione di tale tripartizione;

- egli indica nel riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo, del simile da parte del simile, l'essenza dell'esperienza politica moderna, nella misura in cui essa realizza il dogma politico - ma non solo politico, anche filosofico - dell'uguaglianza;

- animato da una sensibilità profonda per l'individualità, confermata dal suo riferirsi a Leibniz - l'uomo è compreso come assolutamente distinto da tutti i suoi simili - Leroux cerca di sviluppare, seguendo la strada indicata da Pierre Maine de Biran, una filosofia originale della soggettività;

- la critica frequente dell'idea di sovranità, la critica del «socialismo assoluto», la distanza di Leroux rispetto alle giustificazioni della violenza rivoluzionaria, lo allontanano dalla valorizzazione della potenza.

Si tratta inoltre di una filosofia politica moderna, perché il suo pensiero integra nel suo modo di procedere il momento critico e sa discernere, in un movimento di autoriflessione, le aporie dell'emancipazione: vale a dire il movimento di inversione con cui l'emancipazione moderna - lotta contro le autorità religiose, spirituali, politiche - crea nuove forme di autorità.

Praticando questa dissidenza democratica, quella di Leroux è un'autentica filosofia politica moderna, che conquista la sua identità in opposizione radicale a Hobbes e in un rapporto inventivo-critico con la tradizione che proviene da La Boétie e Rousseau. Su questa via, Leroux ha cercato di pensare l'idea di "relazione" tra gli uomini -la vita di relazione dell'uomo con i suoi simili - non solo nella dimensione sincronica, ma anche nella diacronia. Per riprendere una delle espressioni preferite di Leroux, si tratta di «convertire» all'umanità l'individuo moderno, l'individuo indipendente, insieme uguale e differente dall'altro uomo: «L'uomo non è né un'anima, né un animale. L'uomo è un animale trasformato dalla ragione e unito all'umanità. "Unito all'umanità"... E' l'ambito nuovo, l'ambito autentico ed unico, in cui si sviluppa l'esistenza di questo essere nuovo uscito dalla condizione animale, che si chiama uomo» (p. 100). Notiamo l'importanza di questa connessione. Non c'è nascita solitaria della ragione. L'accesso alla ragione,

una vera metamorfosi, può avvenire solo grazie alla comune appartenenza all'umanità. Così, diversamente dal cartesianesimo, Leroux sviluppa una teoria democratica del senso comune o del «consenso».

Insomma, la particolarità dell'opera di Leroux, la sua carica innovativa, consiste nell'istituire una filosofia politica moderna mettendo in relazione la città con l'idea di umanità: «L'Umanità, considerata come essere collettivo, è stata la causa formatrice di tutte le nazioni. [...] Ciò che gli uomini hanno chiamato città, patria, che ha costituito tante città diverse e tante patrie provvisorie, altro non è che l'Umanità, sottostante a ogni città, al fondo di ogni patria» (10). Nell'idea di umanità, in tutte le sue diverse accezioni, si costituisce così un luogo teorico originale - come uno strato, un legame originario - a partire dal quale è possibile costituire una filosofia politica moderna, al di fuori dello storicismo, del positivismo, del tecnicismo, che rovinano l'idea stessa di filosofia politica. Questa apertura non va tanto in direzione di un'antropologia o di un umanismo, ma si orienta piuttosto verso un'ontologia, un pensiero della vita e dell'essere.

Da qui deriva, in un primo tempo, la critica di Leroux al sensualismo materialista che, secondo lui, contamina la politica moderna, conferendo ad essa un carattere oggettivante, mirando a una semplice strumentalizzazione del potere, concepito come pianificazione di un rapporto di forze: «L'Umanità è solo una parola per i politici del giorno, essi vedono nel genere umano solo uomini particolari e, come dicono, degli individui [...]. I politici, insensibili all'intervento dell'Umanità in ciascuno degli esseri particolari che la compongono, vedono in questi solo un egoismo messo in moto dal corpo, dalle sensazioni e dai bisogni; tutto ciò appartiene ancora, relativamente alla natura umana, al suo momento cadaverico; essi proclamano come risultato della loro scienza l'egoismo, e questo infatti è il risultato che ottengono» (11).

Da qui, in un secondo tempo, la ricerca di un «assioma ontologico certo», a partire da un'alternativa enunciata molto chiaramente - con Hobbes o contro Hobbes -: «Che cosa siete l'uno per l'altro? Siete fratelli o nemici?» (p. 26). Occorre trovare una definizione irriducibile alla politica, irriducibile alla storia, che permetta di pensare - per una filosofia divenuta

religione - la politica moderna come avvento dell'uomo-umanità: lavoro implicito di una comunità invisibile o - meglio ancora - manifestazione all'interno delle comunità visibili di un legame sociale, di un legame umano invisibile: «Ci manca un assioma sulla vita, sull'essere. E' un assioma religioso. Che cosa siamo, che cos'è ciascuno di noi in Dio? Qual è la volontà del creatore che ci dà l'essere in ogni momento della nostra esistenza? Dov'è la nostra vita, qual è l'oggetto della nostra vita? [...] Ora, il punto fisso che credo dimostrabile, che cercherò di dimostrare, nella misura in cui la vita si può dimostrare, nella misura in cui si può provare l'infinito, è la comunione del genere umano, o, in altri termini, "la reciproca solidarietà degli uomini"» (p. 23).

ROUSSEAU: L'ANTINOMIA DELLA CITTA' E DEL GENERE UMANO.

La già citata predizione di George Sand si spiega, anche perché Leroux mantiene un rapporto privilegiato con Rousseau, nella prospettiva di una filosofia dell'umanità. Egli riconosce all'autore del "Contratto sociale" il merito di essere stato un iniziatore, per quanto riguarda l'idea di umanità: «Egli ha insegnato a ogni uomo a considerarsi come membro del solo sovrano legittimo. Immenso e prodigioso cambiamento, che fa dell'umanità una razza nuova» (12). Più ancora, Rousseau è autore di una rivelazione: «Quest'uomo ci ricondurrà a Dio e all'umanità» (13).

Dopo aver messo in rilievo questo rapporto con Rousseau, sorge subito la domanda: in che misura una filosofia dell'umanità può pretendere di essere una filosofia politica? Il suo orientamento verso il "cosmopolitico", verso il genere umano, non implica necessariamente un'uscita dal politico, un'uscita dalla dimensione propria della città? Si può a ragione riconoscere che Lefort ha lottato contro i modelli di negazione del politico all'interno della tradizione socialista - quali appaiono nella subordinazione del politico all'economico, o nella forma illusoria della fine del politico -: ma in questo modo, "volens nolens", non segue egli stesso una strada, che

porta alla cancellazione del politico? In che modo, per quale percorso, Leroux è riuscito a sfuggire a questa figura inedita di negazione del politico, professando una filosofia dell'umanità? Siamo tanto più autorizzati a porre la domanda in questi termini, perché è proprio Rousseau a formulare con la più grande chiarezza l'antinomia della città e del genere umano. Innanzitutto occorre leggere il "Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini" come un contributo a una genesi ideale del genere umano o dell'umanità e vedere come l'idea di umanità sia inseparabile da una riflessione continua sulla pietà; per Leroux questo è il sentimento che ci lega ai nostri simili nell'umanità. Soprattutto, occorre considerare più da vicino l'antinomia posta da Rousseau tra l'attaccamento alla città e l'amore dell'umanità: «Il patriottismo e l'umanità sono virtù incompatibili nella loro energia, e soprattutto nell'insieme di un popolo. Il legislatore che volesse garantire entrambi, non otterrebbe né l'uno né l'altro» ("Lettere dalla montagna", 3). L'amore dell'umanità tende molto più verso la religione che non verso il legame politico, il quale subordina a se stesso le religioni nazionali. L'idea di umanità rinvia al cristianesimo, che considera l'uomo senza distinzione di patria: «La grande società, la società umana, è fondata sull'umanità, sulla benevolenza universale. Ho detto e ripetuto che il cristianesimo è favorevole ad essa. Ma le società particolari hanno un principio affatto diverso; sono istituzioni puramente umane» (Lettera a Usteri, 18 luglio 1763).

Sembra dunque che una filosofia dell'umanità sia una filosofia di essenza religiosa e che inversamente una filosofia politica si distolga, in quanto tale, dall'idea stessa di umanità, essendo più una filosofia del cittadino e per il cittadino, che una filosofia dell'uomo o del genere umano.

Non si può dire tuttavia che Rousseau abbia ignorato l'umanità. Se infine egli sopprime il capitolo del "Contratto sociale" relativo alla società generale del genere umano, egli conferma nondimeno che la patria deve fondarsi su un sentimento di umanità: questo è fonte di molte virtù, ma non riesce a comunicare l'energia, la volontà di superamento di sé, generate dall'attaccamento alla città (14). C'è dunque una tensione interna irriducibile nell'opera di Rousseau.

LEROUX: UNA FILOSOFIA DELL'UMANITA' IN QUANTO FILOSOFIA POLITICA.

Come riesce Leroux a risolvere l'antinomia posta da Rousseau, come può concepire una filosofia dell'umanità, che abbia valore di filosofia politica, capace di mettere in rapporto l'esclusività del politico con la generalità dell'umano, con il cosmopolitico?

A un primo livello, si potrebbe rispondere che per l'uomo moderno l'esperienza del politico è inseparabile da una nuova coscienza dell'umanità. Più esattamente, la città rivoluzionaria, «nuova organizzazione della vita collettiva», costituisce quel che si potrebbe definire una "esperienza di umanità". Per Leroux, la Rivoluzione francese deve essere analizzata prima di tutto come un primo e formidabile riconoscimento dell'uomo da parte dell'uomo. Non si incontra più l'altro come superiore o inferiore, secondo la logica di una società di ordini; egli è ormai riconosciuto come il "simile", prima di ogni ulteriore determinazione. In una società di caste o nella società dell'"Ancien Régime" l'uomo si presentava e si nascondeva insieme dietro le qualità e gli attributi sociali; oggi, nella società democratica e post-rivoluzionaria, la qualità di uomo si manifesta in primo piano. Ciò vuol dire che al di là dell'uguaglianza giuridica, politica, sorge una dimensione molto più profonda di uguaglianza, una qualità antropologica - l'avvento dell'iota - vale a dire una dimensione ontologica nuova. In parte, l'economia dell'essere ne risulta sconvolta: «Se la giustizia è giusta e imparziale con essi, ciò dipende unicamente dal fatto che essi sono uomini. Il padre non ha il diritto di uccidere suo figlio, perché egli porta in volto il carattere dell'umanità. [...]. Dunque, voi riconoscete all'uomo un diritto unicamente in quanto è uomo [...]. Ciò che costituisce il diritto, voglio dire il diritto attuale, è proprio l'Eguaglianza riconosciuta degli uomini. Questa eguaglianza riconosciuta precede la giustizia, essa la genera e la costituisce» ("De l'égalité", 1848, p. 13). Leroux insiste sulla priorità del diritto dell'uomo su quello del cittadino. La sua posizione è esattamente l'inverso di quella di Marx:

quest'ultimo, nella sua critica delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo, riduce l'uomo a individuo prigioniero delle determinazioni della società civile e pensa il cittadino come colui che conquista la sua libertà mediata, grazie a un'elevazione al di là di queste determinazioni, entro e grazie allo Stato; al contrario, per Leroux l'uomo è al primo posto, l'esperienza dell'umanità - con l'avvento dell'"*homo aequalis*" - è simbolicamente fondatrice; essa assume il ruolo di condizione di possibilità dell'esperienza della cittadinanza e della democrazia: «Proverò che l'uguaglianza del cittadino come noi la comprendiamo oggi prende origine dalla nostra credenza nell'eguaglianza degli uomini in generale [...] oggi lo spirito umano riconosce che un uomo ha certi diritti per la sua sola qualità di uomo [...]. Ciò vuol dire, a ben vedere, che un uomo ha virtualmente gli stessi diritti di ogni altro uomo. [...] Da allora, anche se siamo troppo ignoranti per organizzare l'eguaglianza umana sulla terra, essa è nondimeno anteriore e superiore a tutte le nostre nazionalità, a tutte le nostre costituzioni, a tutte le nostre istituzioni» ("*De l'égalité*", p.p. 14-16). Di qui, in conseguenza di questa esperienza di umanità, una nuova definizione della questione politica: come organizzare una città al di là della divisione signore-servo, come possono gli uomini formare una società democratica senza essere padroni l'uno per l'altro, senza dominarsi, senza comandarsi, senza riconoscere né superiori né inferiori?

Se mettiamo in rapporto il pensiero di Leroux con la sua filosofia della storia, la Rivoluzione Francese è da lui considerata come la fuoruscita dalla società di casta; nascita della «casta-umanità», essa dissolve il fenomeno stesso della casta, ed è l'avvento dell'uomo-umanità. L'uscita dalle caste di appartenenza non è un abbandono del politico, perché non si tratta di negare l'essere in comune degli uomini all'interno di una città, ma di rompere con un vivere insieme fondato sull'esclusività, per rivolgersi a una vita collettiva che si apra alla generalità dell'umano, a un orizzonte cosmopolitico. Ciò implica che ogni gruppo particolare nella storia post-rivoluzionaria - famiglia, patria, città - conosca nella concretezza stessa della sua esperienza parziale un mutamento, che partendo dall'interno dei suoi limiti lo porti al di là di essi; implica che ogni gruppo obbedisca a una tendenza alla

"comunicazione generalizzata", in modo da contrastare se non da impedire il ripiegamento su di sé, la chiusura in se stessi; mentre ogni tessuto relazionale parziale è ormai attraversato e abitato dalla presenza dell'umanità, da una tensione irriducibile e irreprimibile verso l'umanità.

Sembra dunque che il fenomeno storico della fuoruscita dalle caste abbia l'effetto di far accedere l'umanità al ruolo di soggetto virtualmente politico, di fare in modo che una filosofia dell'umanità invece di svuotare la questione politica aiuti a pensarla e a pensarla "diversamente", in un'altra dimensione, in rapporto al nuovo soggetto - il genere umano - che è intimamente presente in ogni manifestazione dell'emancipazione moderna.

Ma, obietto Félix Ravaisson, il genere umano in quanto genere logico non è un'entità puramente nominale, vuota e dunque necessariamente sprovvista di identità politica? E' necessario interrogarsi sullo statuto del concetto di umanità nell'opera di Leroux. Egli procede in una duplice direzione critica: contro i nominalisti (Hobbes) egli afferma l'esistenza dell'umanità; contro i dogmatici, egli desostanzializza l'umanità e sostiene che la modalità d'esistenza di questo essere collettivo è dell'ordine dell'"idealità". L'umanità non è un dato dall'identità empiricamente reperibile, ma un dover-essere, con in più la qualità di un legame ontologico invisibile: «Siamo uniti da un legame invisibile» (15).

Questa è la domanda di Leroux: esiste un essere collettivo Umanità o esistono solo uomini individui? Egli rimprovera ai pensatori del diciottesimo secolo il loro atomismo dogmatico, tale che secondo loro esisterebbero solo individui e tutti i pretesi esseri collettivi o universali - società, Patria, Umanità - sarebbero unicamente astrazioni del nostro spirito: «Essi non comprendevano ciò che non è tangibile per i sensi; essi non comprendevano l'invisibile», scrive Leroux. Tuttavia, dopo aver affermato l'Umanità, Leroux insiste sul modo di esistere specifico di questo essere collettivo, per prevenire ogni sua ipostasi, che, pensata come una totalità organica, reintrodurrebbe il principio «cattolico» di autorità e di abnegazione. L'umanità, essere collettivo, non ha un'esistenza vera e propria nella spazio-temporalità, allo stesso titolo di un ente. In quanto essere collettivo, la si può pensare, potremmo

dire, ma non conoscere, perché come essere ideale essa sfugge a ogni senso definitivo: «Nemmeno dite che la società è tutto e l'individuo è nulla, o che la società precede gli individui [...] non fate della società una specie di grande animale, di cui noi saremmo le molecole, le parti, le membra [...]». Se Dio avesse voluto che gli uomini fossero parti dell'umanità, li avrebbe incatenati l'uno all'altro in un grande corpo» (16). Bisogna dunque, per conservare al pensiero di Leroux tutto il suo carattere critico e la sua qualità antiautoritaria (in rapporto con la sua teoria della coscienza di sé), distinguere bene tra la "parte" e la "manifestazione". Come dunque pensare l'umanità?: «C'è dunque un riflesso necessario dell'essere particolare uomo nell'essere generale umanità, e reciprocamente dell'essere generale o collettivo umanità, nell'essere particolare uomo» ("De l'humanité", p. 192). O ancora: «C'è compenetrazione tra l'essere particolare uomo e l'essere generale umanità. E la vita risulta da questa compenetrazione» (ibid., p. 196).

L'umanità è pensata da Leroux sul modello spinoziano dell'espressività fra la sostanza e gli attributi, e tuttavia con una correzione importante. Si può concepire il rapporto dell'uomo all'umanità sul modello del rapporto d'espressività dell'attributo alla sostanza, insistendo tuttavia sulla singolarità irriducibile del modo finito. Si può dire che per Leroux il rapporto che lega l'uomo all'umanità dovrebbe conservare questo carattere di espressività, fondato sul rapporto di identità parziale tra l'essere particolare e l'essere generale - l'umanità -, senza tuttavia che esso possa portare alla cancellazione della singolarità dell'individuo, in nome di tale identità parziale. Considerando solo gli effetti della partecipazione del modo finito alla sostanza infinita, si perderebbe la singolarità del modo finito. In disaccordo con Giordano Bruno, Leroux scrive: «Avete ragione di dire che in questo uomo vedete l'essere, la sostanza, Dio»; ma occorre fare attenzione, egli aggiunge subito, a non confondere espressività e identità: «Ma voi, e Spinoza e Schelling e Hegel, voi avete torto a dire che perciò quest'essere è Dio. E' Dio in quanto viene da Dio, procede da Dio; ma, con tutto ciò, non è Dio» ("De l'humanité", p. 191). Per questo è legittimo dire: quando vedo un uomo vedo l'umanità, nella misura in cui si precisa che «si tratta tuttavia di un uomo particolare» (ibidem).

Rifiutando da un lato una concezione empirica dell'umanità e d'altra parte rivendicando - entro una concezione filosofica - la differenza tra espressione e identificazione, Leroux pone la singolarità nello scarto incolmabile tra il finito e l'infinito e opera un vero e proprio rivolgimento: parte da ciò che potrebbe sembrare una mancanza, per affermare la specificità dell'umano.

L'umanità come essere ideale si può intendere in un duplice senso: l'umanità è un essere ideale, immateriale, e in quanto tale designa l'insieme dei legami invisibili che vengono a raddoppiare il visibile, garantendo come legami simbolici lo scambio e la coesistenza degli uomini. Con la sua insistenza sull'invisibile che raddoppia il visibile -l'umanità, società invisibile, scrive Merleau-Ponty - Leroux afferma la dimensione simbolica dell'ente umano, a differenza dal materialismo sensualista, che riduce l'uomo a un soggetto di bisogni o di sensazioni e, confondendo la manifestazione e l'essere, vede nel mondo solo dei corpi. «Animale simbolico», l'uomo-umanità non può costituirsi che in un rapporto di continuo riadattamento alla tradizione; se è vero che questa si deposita nelle opere, essa istituisce nondimeno una circolazione «immateriale» tra gli uomini.

Questa definizione dell'umanità, inoltre, rinvia anche a un soggetto che appartiene all'ordine dell'idealità; esso è al contempo un dover-essere per sempre inaccessibile - (l'umanità è un infinito che apre verso un altro infinito, Dio) e un orizzonte implicito, verso cui accenna intenzionalmente ogni rapporto umano percorso da una sovrasignificazione. In tal modo, il rapporto politico è orientato necessariamente verso l'umanità; a causa della sovrasignificazione che lo compenetra, esso è in eccesso su se stesso. Contiene più che se stesso perché, in quanto apertura sull'umano, è in rapporto con l'infinito-umanità, con l'infinito dell'umanità. Si può definire l'umanità come la "luce" che è la sola a rendere pienamente visibile ciò che è in questione nella città, lo Stato o la repubblica: «L'umanità è per l'uomo ciò che la luce è per l'occhio» (17). L'umanità, ambito della vita, orizzonte, manifestazione della vita, è la luce grazie a cui vediamo, ma che non possiamo vedere in se stessa. Questo invisibile inscritto nel cuore stesso del nostro rapporto al visibile

definisce il "come" della manifestazione del rapporto politico: l'umanità, in quanto dimensione invisibile, è virtualmente entro la città, in una forma di latenza che accompagna ogni manifestazione. In questa volontà di articolare la politica a un assioma ontologico è in gioco l'elaborazione di una nuova concezione della vita - la vita o l'essere, strato originario - come se le manifestazioni del politico dovessero ritemperarsi a questa fonte originaria. L'umanità - come la concepisce Leroux, in un complesso rapporto a Spinoza e Leibniz, che resta da chiarire - funziona esattamente come un infinito positivo o un infinitamente infinito (caratteristico secondo Merleau-Ponty del grande razionalismo del diciottesimo secolo): ogni essere particolare lo presuppone direttamente o indirettamente ed è contenuto al suo interno. Questo infinito positivo è la vita: «Non vedete che ciò che vi dà la vita altro non può essere che la vita, voglio dire la Vita Universale, e dunque attraverso questa luce arriva e penetra in voi l'intelligenza, il sentimento, la sensazione, che voi attribuite assurdamente a voi e a voi soli [...] perciò non si può dire che questa luce sia solo fisica e materiale; bisogna dire che è L'ESSERE UNIVERSALE (che è allo stesso tempo intelligenza-amore-e-corpo), che SI MANIFESTA ATTRAVERSO QUESTO CORPO CHE CHIAMIAMO LUCE [...]. E' dunque realmente Dio che si fa sentire a noi nella luce [...]. Dio è ovunque nell'universo e si manifesta a noi per mezzo dell'universo» (18).

L'originalità di Leroux e il suo interesse per noi, non derivano forse dallo spostamento, da lui operato, dalla questione della natura umana a quella enigmatica del "legame umano"? Leroux pone la domanda: in che consiste il legame che unisce gli uomini tra loro, ma anche quello che unisce l'individuo uomo all'umanità, in che consiste "il legame umano"? In effetti, ci sembra particolarmente degna di attenzione questa dottrina dell'umanità, questa interrogazione sul legame umano, sull'elemento umano, prendendo il termine "elemento" nel senso forte, come ambiente di vita, corrispondente alle leggi della vita. Una tale forma di interrogazione conduce necessariamente a ripensare il politico nel suo rapporto incancellabile con l'etico, prendendo ormai in considerazione l'elemento umano, elemento reale e vivente, non ignorandolo né facendo ad esso violenza o riducendolo

all'insieme empirico dei legami tra gli uomini. Questa concezione ha il merito di tagliar corto con ogni tentativo di strumentalizzazione della politica o di riduzione alla questione del potere o - al contrario - di assolutizzazione. Così articolata con l'umanità, e - oltre di essa - con una «intuizione dell'essenza stessa della vita», la politica moderna non può richiudersi su se stessa: aperta in questo modo alla domanda sull'umanità come orizzonte costitutivo, essa è definita come atto di religione. Essa è la manifestazione, nello spazio dell'apparenza, di quel legame umano, di quella vita, che è al cuore dell'assioma ontologico, di quel legame, di quella comunità invisibile che è in questione nella religione.

Una nuova risposta può essere data alla domanda di partenza: una filosofia dell'umanità non si conclude necessariamente in un abbandono o in una negazione del politico a favore del religioso, perché, a certe condizioni, essa può condurre a pensare le manifestazioni della vita in ambito politico - città, Stato, repubblica - in rapporto con l'invisibile che le abita, che non cessa di intervenire in esse, in rapporto con l'essere in stato di latenza, l'infinito-umanità. Ben lungi dal ridurre il politico o dal cancellarlo, questo movimento di pensiero darebbe, al contrario, al politico moderno la sua piena consistenza. Realizzazione e messa in forma di un legame invisibile, il politico non sarebbe più un ambito chiuso in se stesso: preso in un movimento centrifugo, grazie al suo tropismo verso l'umanità, esso perverrebbe, in modo diverso da quello previsto dai classici, a conquistare la sua irriducibilità, nella misura stessa in cui sperimenterebbe il suo essere relativo, nel suo rapporto con l'umanità. Una filosofia dell'umanità, invece di rivelarsi una filosofia di essenza religiosa, potrebbe essere concepita come la condizione di possibilità di una filosofia politica moderna: essa infatti spingerebbe a pensare il politico, dimensione inevitabile del vivere insieme degli uomini - neppure l'anarchia può fare a meno di una legge o di un rapporto - nella prospettiva di un elemento che lo trascende, nella "luce dell'umanità". Il «vivere bene» dei classici riceverebbe una nuova accezione: il di più che esso designa in rapporto al vivere e in cui risiede l'irriducibilità del politico, esige ormai di orientare le forme del vivere-insieme verso l'umanità. «Vivere bene» significa ora

vivere secondo l'umanità, nella cura del legame umano, non manipolabile, costituendo l'uomo-umanità, per sempre interminabile.

Si capisce ora meglio la formula di George Sand: Leroux avrebbe realizzato, riferendola a una concezione della vita, la dottrina che Rousseau aveva solo profetizzato.

Diciamo anzitutto che, secondo Leroux, nel rapporto dell'uomo con l'uomo, indissociabile da quello tra l'uomo individuo e l'umanità, si manifesterebbe una forma di unità o più esattamente una forma relazionale: occorre distinguerla assolutamente dalle altre specie di unità, che appaiono nell'universo, come l'attrazione tra i corpi materiali o le relazioni disincarnate tra gli spiriti. Di qui procede la critica autenticamente filosofica e inventiva, che Leroux, «sentinella dei sogni», rivolge all'utopia moderna. Se egli ne saluta la grandezza e riconosce agli utopisti di aver saputo percepire, nell'esperienza rivoluzionaria o nell'industria, il sorgere di un nuovo legame sociale, egli critica la volontà di organizzare o di costituire la città futura, ignorando catastroficamente la specificità del legame umano. Secondo Leroux, l'idea madre che si rivela nelle "Lettres d'un habitant de Genève" di Henri de Saint-Simon (1802), l'"origo fons" del movimento utopico, consiste nell'affermare che una stessa legge, quella dell'attrazione o della gravitazione universale, muove il mondo morale come il mondo fisico. In tal modo, Saint-Simon appare come un genio politico che, grazie a una nuova concezione del legame tra gli uomini, avrebbe progettato un'altra modalità del rapporto, un'altra forma di legame, rispetto a quella proposta dal «cittadino di Ginevra» nel "Contratto sociale": «Il principio degli astronomi è che i corpi celesti agiscono tutti gli uni sugli altri in proporzione diretta alla loro massa e inversa al quadrato delle distanze. Il principio di Saint-Simon è che gli uomini agiscono gli uni sugli altri secondo una legge analoga; così che nessun uomo è attivo senza essere passivo, non attrae senza essere attratto, non pesa sugli altri senza che gli altri pesino su di lui. Ed egli vede questa legge manifestarsi chiaramente fra le tre classi che ha distinto nell'ordine sociale attuale» (19). Da qui deriva, malgrado le opinioni politiche di alcuni dei suoi iniziatori, l'orientamento essenzialmente democratico dell'utopia moderna, che mira a distruggere ogni

relazione di comando e obbedienza: «La verità è che un'organizzazione sociale interamente nuova, senza superiori o inferiori, deriva dall'idea di questo libro (se viene ben compresa), che sostituisce la legge dell'Attrazione alla legge del dominio e della schiavitù» (20). Con l'avvento dell'utopia moderna, che non si può classificare nel suo insieme come una negazione del politico, si tratta di sostituire l'associazione (comunque designata) -una forma antigerarchica di relazione - al regno multisecolare del dominio. Pretendendo, in nome della legge d'attrazione, di essere un Newton del mondo morale, l'utopista moderno commette l'errore di concepire l'attrazione tra gli uomini su un modello materiale, come se si trattasse solo di combinare dei corpi o di associare forze misurabili. Così egli confonde ordini differenti del reale, e allo stesso tempo si orienta, nonostante la sua intenzione emancipatrice, verso una formula tanto più tirannica, quanto più alimenta l'illusione di una padronanza del sociale: «Cosa singolare! Negli ultimi secoli si è molto parlato dell'attrazione, si è voluto farne la legge unica del mondo della materia. Si è andati più lontano, si è preteso di introdurre questa legge nel mondo morale, come se questo - una volta sottomesso all'attrazione - dovesse prendere l'assetto fisso ed immobile che si attribuisce alla natura fisica, con un pregiudizio assurdo. Vero è che coloro che hanno proposto di generalizzare nella società umana quella che essi chiamano la scoperta di Newton, hanno compreso sempre soltanto le apparenze del mondo morale; e così hanno voluto introdurre nel mondo morale una sorta di attrazione materiale. Ma in realtà questo sistema d'attrazione nel mondo spirituale esiste già da secoli» ("De l'humanité", p.p. 92-93). [Segnalibro 1]

La grande domanda è: in che modo bisogna concepire l'attrazione tra gli uomini e come essa può e deve stabilirsi nel mondo morale? «L'uomo è solo sensazione, e la generalizzazione dell'attrazione significa libertà concessa a tutti gli istinti? Se l'uomo è più che sensazione, se è sentimento e conoscenza, come potrà stabilirsi il regno dell'attrazione, che comprenderà i nostri bisogni di sentimento e di conoscenza, insieme ai nostri bisogni di sensazione?» (21). Si vede bene come qui l'idea di umanità, se da un lato obbliga a pensare l'eterogeneità del mondo morale in quanto ricerca sul legame

umano e insistenza sulla parte di invisibile latente in ogni manifestazione visibile, non porta ad opporre utopia e politica, ma a reintegrare l'utopia nel modo di sentire della modernità, rinnovando allo stesso tempo la questione politica e dando ad essa tutto il suo spessore carnale.

Da questo punto di vista, la critica di Leroux non mira a distruggere l'utopia moderna ma a pensarla diversamente, circoscrivendo l'ambito ad essa proprio, "la vita dell'io e del noi" o l'umanità nel senso del legame umano, la ricerca prefenomenologica dell'eterogeneità del rapporto umano: «La nostra vita non è solo in noi, ma fuori di noi, negli altri uomini a noi simili e nell'umanità» ("De l'humanité", p. 29). Questo pensiero merita di essere comparato alle speculazioni di Kant nei "Sogni di un visionario", riguardo alle forze che muovono il cuore umano e sembrano risiedere al di fuori di lui: «Il punto d'incontro delle direzioni dei nostri impulsi non è dunque solo in noi; vi sono delle forze che ci muovono anche nel volere di altri fuori di noi. Di qui scaturiscono i moventi morali, che spesso ci trascinano contro l'interesse egoistico». Interrogandosi sul senso morale, Kant evoca l'attrazione di Newton, pur insistendo sulla specificità dell'unità morale propria al mondo immateriale: «Non dovrebbe esser possibile rappresentarsi la manifestazione degli impulsi morali nelle nature pensanti, quali si manifestano nei rapporti reciproci, in certo modo come l'effetto di una forza veramente attiva per cui le nature spirituali agiscono le une sulle altre, di modo che il sentimento morale sarebbe il senso di questa dipendenza della volontà individuale dalla volontà universale ed una conseguenza della naturale e universale azione reciproca per cui il mondo immateriale conquista la sua unità morale e si erige, secondo le leggi di questo concatenamento suo proprio, in un sistema di perfezione spirituale?» (22).

Questo elemento umano ricercato nella sua eterogeneità deve essere pensato in rapporto a una concezione dell'essenza della vita che tenga conto della scala degli esseri e del passaggio da un regno all'altro. Leroux si sforza in effetti di confrontare l'umano col mondo non umano, con l'insieme della vita, vegetale e animale. Tale ricerca della specificità del legame umano si fonda inoltre su un pensiero della soggettività, più precisamente - secondo Leroux - su quella che

egli chiama l'«ammirevole verità ontologica» di Maine de Biran: questi affermava l'io, la forza rivelata dall'appercezione, e sosteneva che nell'appercezione si manifesta anche l'oggetto del fenomeno (23). A partire dal rapporto dell'io con ciò che non è se stesso, con un fuori, Leroux elabora la sua concezione del legame umano. Leroux pone la coscienza di sé, "forza" e non sostanza, a un livello originario: «Invece di dimostrare come Leibniz - egli scrive - la coscienza di noi stessi attraverso la ragione, sarebbe più corrispondente al vero spiegare la ragione con la coscienza di noi stessi» (24). La coscienza di sé non è pensata né come coincidenza con sé, né come inerenza con sé, né come perseveranza del soggetto nel suo essere, e meno che mai come sovranità, ma piuttosto come rapporto dell'io a un altro termine. Senza prendere qui in considerazione le tesi di Leroux sulla durata, sul mondo del tempo, «mondo secondo», si può dire che la coscienza di sé è pensata come riferimento a se stessi (il presente non esiste) e come uscita da sé: essa è cosa diversa dalla conoscenza di sé, è un momento incancellabile - secondo Leroux -: tale affermazione caratterizza la sua posizione all'interno del pensiero socialista. Il sentimento dell'esistenza, il sé, si costituisce in un'intenzionalità verso un altrove, verso un'esteriorità, ed è il rapporto dell'io e del non-io a rivelare l'io a se stesso: «Per questi tre aspetti della sua natura, l'uomo è in rapporto con gli altri uomini e con il mondo. Gli altri uomini e il mondo, ecco ciò che unendosi a lui lo determina e lo rivela, o fa sì ch'egli si riveli; ecco la sua vita oggettiva, senza di cui la sua vita soggettiva resta latente e senza manifestazione [...]. Ciò che egli chiama la sua vita non gli appartiene interamente e non è solamente in lui stesso; essa è in lui e fuori di lui; essa risiede in parte e, per così dire, in modo indiviso, nei suoi simili e nel mondo che lo circonda» ("De l'humanité", p.p. 128-129). E ancora: «La vita dell'individuo, in ogni momento della sua esistenza, è insieme soggettiva e oggettiva. Ora, chi gli fornisce la parte oggettiva della sua vita, vale a dire qual è il suo oggetto? E' l'uomo e la natura esteriore, sempre l'uomo e la natura esteriore e niente più che questo. Dunque l'uomo "oggetto" contiene in se stesso una parte della vita dell'uomo soggetto. Dunque il perfezionamento dell'uomo è importante per l'uomo. Perciò il genere umano è solidale [...]. Non potete

dimenticare la parte oggettiva della mia vita senza ferirmi nella mia vita soggettiva» ("De l'humanité", p. 146).

Da questa coscienza di sé come forza di aspirazione, da questa vita insieme entro e fuori di sé, Leroux deduce l'esistenza e la necessità della comunicazione dell'uomo con la natura e con i suoi simili. Si può dunque dire che secondo Leroux la gioia dipende dall'aumento della nostra potenza d'aspirazione e dalla moltiplicazione della nostra vita relazionale.

Un altro aspetto da considerare per capire questa descrizione del legame umano, è la concezione di Leroux del soggetto come soggetto incarnato. Poiché l'uomo si definisce come un complesso di spirito e corpo, la sua forza di aspirazione si dispiega e si rivela a se stessa come forza di un "corpo vivente"; si rafforza così l'intenzionalità, poiché questo corpo in quanto corpo vivente è inseparabile da una relazione costante, da una comunione perpetua con l'universo esterno: «L'essere che i fisiologi chiamano un corpo non è che un cadavere, appena cessa questa comunicazione, e [...] quel che davvero si dovrebbe chiamare corpo, sarebbe questo corpo più tutti gli ambienti che danno ad esso la vita, che rispondono alla sua vita, che vivono con esso e con cui esso vive» (25). Da qui deriva una prima definizione del progetto dell'Associazione: si tratta di organizzare la pluralità di questi ambienti, per meglio dire di questi "ambienti vitali", per costituire con una forza moltiplicata di aspirazione l'umanità in quanto ambiente, ambiente simbolico irriducibile a quello animale, perché l'umanità è "tradizione". Non siamo membri dell'umanità, non ne siamo le parti, noi viviamo in essa, viviamo nella luce dell'umanità. Noi siamo umanità. Dunque si potrebbe dire che la desostanzializzazione dell'umanità passa in Leroux attraverso la sua riduzione a un "ambiente" nel senso forte del termine, rete aperta di significati, fatto di una pluralità di ambienti: mondo della vita, in rapporto con la concezione dell'uomo come animale simbolico.

Infine, per dare piena consistenza a questo pensiero, bisognerebbe seguire pazientemente la descrizione proposta da Leroux del legame umano come "reversibilità", che ha incontestabilmente una portata critica sia nei confronti degli utopisti, che concepiscono l'attrazione come puramente

materiale, sia nei confronti dei rivoluzionari, che non sospettano gli effetti distruttivi della violenza, poiché ignorano il legame umano e la sua reversibilità. Si spiega così perché, nel movimento della rivoluzione, l'emancipazione possa rovesciarsi in una nuova forma di dominio. La violenza rivoluzionaria, o più generalmente la violenza politica, è «ferita» del legame umano, impoverimento. Conseguo a questo principio di reversibilità che «voi non potete fare del male senza farlo a voi stessi. Poiché sono un vostro oggetto come voi siete il mio, poiché la vostra vita ha oggettivamente bisogno della mia, come la mia ha oggettivamente bisogno della vostra, vi sfido a rendermi infelice senza nuocere a voi stessi. Se voi mi rendete schiavo, eccovi diventati despoti. E' una disgrazia essere schiavi, ma è anche una disgrazia l'essere despoti [...]». Caino ha colpito se stesso colpendo Abele» ("De l'humanité", p.p. 147-148). A partire dal principio stesso della vita, che fa l'uomo oggetto dell'uomo e così unisce l'uomo all'uomo - il legame umano è allora la manifestazione della reversibilità della vita con se stessa; la legge della vita comporta infatti l'oggettività unita alla soggettività e Leroux compie una descrizione di questo legame di reversibilità a parecchi livelli: a livello della nutrizione, della generazione nelle sue diverse figure, e soprattutto della tradizione, che è la manifestazione più alta e complessa dell'uomo come reversibilità. La soggettività, che non può per nulla autocostituirsi, può apparire solo se essa lascia libero corso alla reversibilità, attraverso l'amicizia o attraverso l'amore. La mancanza d'amore significa l'estinzione della soggettività. L'uomo "oggetto" dell'uomo? Come se percepisse il carattere insoddisfacente di questa formula, Leroux insiste sul carattere specificamente umano della reversibilità: secondo lui non si dovrebbe confondere, per dirlo nei termini di Martin Buber, la relazione io/tu con la relazione io/questo: «Io vivo grazie alla comunione coi miei simili. Dunque c'è tra loro e me una vita indivisibile. Non vivo di loro allo stesso modo in cui vivo del mondo esteriore» (26). L'esistenza stessa del libro è uno dei segni più degni di essere interrogati della reversibilità umana. Noi siamo nei nostri libri. Per il sensualismo materialista, un libro è del nero su bianco, caratteri alfabetici tracciati su una sostanza tessile, che attraverso una magia in realtà non

spiegata mi danno delle idee [...]. Io credo in un'altra magia, grazie alla quale i morti, benché morti, sono ancora viventi. Per me un libro è un uomo che parla» (27). Solidarietà, reversibilità eterna degli uomini; il libro è una delle forme di rinascita dell'individuo uomo nell'umanità. L'Associazione, alla luce di questo pensiero del legame umano, accede a una nuova definizione: la realizzazione senza limiti dei legami di reversibilità, la costituzione di ambienti di vita differenziati, plurali e non gerarchici, di natura tale da costituire l'umanità come un grande essere vivente, eternamente vivente.

Ciò vuol dire che l'idea di umanità, come legame invisibile che viene a raddoppiare quello visibile, non rinvia solo ai legami simbolici che permettono la comunicazione e lo scambio tra gli uomini, ma comporta una dimensione incontestabilmente fenomenologica: essa prende origine nella concezione del soggetto come soggetto incarnato, in una teoria del corpo vivente, e più generalmente in una concezione della vita, sostenuta da una filosofia dell'incarnazione. Non sarebbe dunque illegittimo affermare che questa filosofia dell'umanità da vita a ciò che si potrebbe definire "un diritto naturale moderno" come diritto alla comunicazione e definisce allo stesso tempo i compiti di una filosofia politica come filosofia pratica.

In effetti, Leroux deduce criteri di giudizio dall'assioma ontologico, che si fonda sulla reversibilità: è legittima ogni forma di relazione che vada nel senso della solidarietà, dello scambio generalizzato, e favorisce la costituzione dell'umanità; inversamente, è illegittimo il rapporto che va nel senso di una chiusura su di sé, di una separazione, tale da produrre una cancellazione dell'umanità e un ritorno al fenomeno della casta: «Dunque, se invece di tendere all'estensione della comunione generale degli uomini tra di loro e con l'universo, esse tendono alla negazione o alla restrizione dello stesso diritto che le fonda, ne risulta necessariamente un male; o piuttosto da ciò risultano tutti i mali» ("De l'humanité", p. 145). Secondo Leroux ogni forma di manifestazione del legame umano (famiglia, proprietà, città) è suscettibile di una duplice formulazione o, per usare i termini di Fourier, sia di uno «slancio sovversivo» verso la chiusura in se stessi e l'isolamento, sia di uno «slancio armonico» verso l'apertura

all'umanità e la moltiplicazione del legame umano. Conviene anche precisare che per Leroux la reversibilità non è soltanto rapporto di un essere finito a un essere finito, ma che all'interno di questa interrelazione essa implica il sorgere dell'infinito della relazione; per gli uomini, esseri finiti, si tratta di gravitare verso l'infinito-Dio, grazie alla mediazione dell'infinito-Umanità. Questa filosofia dell'umanità, nel momento stesso in cui si rivela filosofia politica, manifesta incontestabilmente una dimensione religiosa, che non si può, per questo ridurre, come fa Alexis Philonenko (28), a una regressione al teologico-politico.

La necessità di una ricostruzione concettuale di questo pensiero non deve sottostimare altre esigenze: occorre dare ad esso maggiore spessore, considerandone i prolungamenti nella sfera economica, soprattutto per quanto riguarda la questione della sussistenza e la teoria del "circulus", ricollocandola entro le pratiche politiche, utopiche, giornalistiche, industriali, di Leroux; bisogna interrogarsi sulla parte di negativo, che esso può contenere (la questione della nutrizione); occorre rielaborare la sua eccentricità (la sopravvivenza nell'umanità) e il suo interesse per il «barbaro» in noi; infine dobbiamo prendere le distanze dal dogmatismo metafisico, di cui tale pensiero è impregnato.

Si può per questo, come fa Philonenko nell'articolo «Autour de Jaurès et Fichte», opporre uno «spiritualismo dal volto umano», quello di Jaurès («cosa nuova, meravigliosa [...]. Qualcosa di forte, di potente, di energico: non solo il materialismo, ma la presenza dell'uomo a se stesso [...]. Questa prospettiva si riassume in una parola, l'umanità») - allo spiritualismo tradizionale, impregnato di religiosità, quello che avrebbero professato, come dice sdegnosamente l'autore, «i Saint-Simon, gli Auguste Comte e perfino i Leroux»? (29)

Con tutto il rispetto, questo disprezzo, nel caso «dei Leroux», non è affatto giustificato, tanto più che Philonenko ignora evidentemente la dimensione economica della dottrina dell'umanità, ed anche l'opposizione al cristianesimo, che si manifesta nella critica alla devozione e al sacrificio. Del resto, questa lettura condivide una visione quanto meno ristretta della presenza del religioso nella Rivoluzione francese: bisogna vedervi solo debolezza, incapacità della Rivoluzione a privare

la Chiesa del suo potere e della sua influenza, in breve una regressione al teologico-politico, o piuttosto -come ci ha invitato a fare Claude Lefort nel suo studio sulla «Permanenza del teologico-politico?» (30) - dobbiamo interrogarci sulla sopravvivenza del religioso nella politica moderna, nella misura in cui è necessario riconoscere l'importanza costitutiva del simbolico nell'istituzione politica del sociale? In quest'ultimo caso, l'interprete non avrà più la tentazione di confinare le filosofie dell'umanità nell'ambito del premoderno o delle sopravvivenze, ma saprà accoglierle e si interrogherà sul contributo originale di tali teorie dell'umanità alla filosofia politica moderna.

E' però vero, a meno di non voler accettare una certa ingenuità filosofica o di mantenere illusioni restaurative, che le filosofie dell'umanità non possono essere riprese nella loro letteralità.

Esse devono innanzitutto essere confrontate con l'antiumanesimo moderno per misurare fino a che punto cadono sotto la critica legittima dell'umanesimo. Resta da vedere, per esempio, se il concetto di umanità, come appare in Leroux, non sia condizionato da una metafisica della soggettività. Si può legittimamente dubitarne; è giusto notare che il sé, né cosa, né sostanza, né trasparenza con sé, ma forza d'aspirazione, non tende alla autosufficienza di un soggetto ricentrato su se stesso e neanche all'illusione dell'autarchia. Continuamente decentrato in rapporto a se stesso, a ragione della temporalità e del principio di reversibilità, il soggetto è sempre orientato verso l'esterno, «intenzionalmente e virtualmente in comunione con i suoi simili [...] con tutto l'universo», preso in un sistema generalizzato di scambi.

L'umanità, seguendo l'intenzione di Leroux di concedere pari diritto a tutti i "panthéons" senza eccezione, di mantenersi all'ascolto di tutte le tradizioni, appare come un soggetto paradossale, plurale e non unificabile: nel momento stesso in cui si costituisce, si rivela come enigma e insieme si sottrae, perché appare in continuo eccesso su se stesso, agitato da manifestazioni plurali. In modo simile, a livello dell'individuo, l'attenzione che Leroux concede a forme di esperienza tenute ai margini dalla ragione classica, l'estasi, il sonno, tutto ciò che deriva dalla passività, dimostra sufficientemente la sua

distanza rispetto all'umanesimo classico.

E' vero tuttavia che queste filosofie dell'umanità, che si danno come «grandi narrazioni» di emancipazione o di compimento, sono gravate da molti segni di dogmatismo metafisico, finalismo, provvidenzialismo, affermazione di un senso inscritto nella storia, eccetera, che devono essere l'oggetto del sospetto e della critica. Ma invece di confinarle in modo sommario nell'ambito dell'umanesimo per accomunarle nel discredito in cui questo è caduto, non sarebbe meglio proporre un'altra ipotesi di lettura, che non le riduca a meri documenti storici? Non sarebbe meglio, in rapporto a una questione politica che non si chiude in se stessa, liberarli dalla loro formulazione metafisica di partenza, per riattivare alcuni dei concetti in gioco e aprirsi un accesso al loro contenuto di verità? Nel nostro tempo, come può la questione del legame umano aiutarci a concepire diversamente la ricerca del «vivere bene»? In tale direzione, si può ricordare il gesto speculativo, con cui Adorno conclude "Minima Moralia": «La filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. [...] Rispetto all'esigenza che così si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente» (31).

La domanda diventerebbe: la forma viva di queste filosofie dell'umanità non potrebbe manifestarsi in modi definibili come «fenomenologie dell'umano», capaci di compiere una critica della metafisica? Si tratterebbe di esplicitare che cosa implica il passaggio dall'"umanità" all'"umano", come si realizza, ad esempio, nello spostamento dall'idea del genere umano verso la ricerca di una storicità primordiale a partire da una riflessione sul corpo. Queste fenomenologie possono svilupparsi sia nella forma di una analitica della condizione umana, mostrando come l'Azione è in grado di creare legami immateriali fra gli uomini (Hannah Arendt); oppure a partire da una esperienza considerata privilegiata, perché tale da darci accesso alla «carne del mondo» (Maurice Merleau-Ponty); o anche prendendo consapevolezza dell'«elemento umano» e della carne del sociale, poiché la democrazia moderna si costituisce in una tensione irriducibile tra il polo della legge, del potere, della sovranità, e il polo dell'umano - l'umanità non

è più pensata come corpo totale, superiore, inglobante («il grande animale», direbbe Pierre Leroux), ma rinvia a un tessuto di legami originari (Lefort) (32).

Forse, pur nella differenza dei tempi, e senza fare ad essa violenza, si può cercare un contatto tra le filosofie dell'umanità apparse nel diciannovesimo secolo, di cui alcune (quelle di Pierre Leroux, Edgar Quinet, Jules Michelet) restano poco note, perché sono state ignorate, banalizzate, addomesticate, e un "pensiero dell'umano" nel nostro secolo che, accettando l'intuizione geniale dell'antiumanesimo moderno - «l'umanesimo dev'essere combattuto solo perché non è sufficientemente umano» (Emmanuel Levinas) -, si annuncia come «l'umanesimo dell'altro uomo».

Note

N. 1. Su questo punto, mi permetto di rinviare al mio saggio «L'affaire Schelling. Une controverse entre P. Leroux et les jeunes hégéliens», "Corpus", Revue de philosophie, 18-19, 2° trimestre 1991, p.p. 117-142.

N. 2. Citerò d'ora in poi l'opera di Leroux nel testo. L'edizione di riferimento è P. Leroux, "De l'humanité. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française", a cura di M. Abensour e P. Vermeren, Fayard, Paris 1985.

N. 3. P. Leroux, "Aux philosophes, aux artistes, aux politiques", Payot, Paris 1994, p.p. 118-110.

N. 4. Ibid., p. 130.

N. 5. Ibid., p.p. 163-164.

N. 6. Ibid., p. 210.

N. 7. Ibid., p. 195.

N. 8. "La République", 3 marzo 1850, p. 1.

N. 9. F. Nietzsche, "Umano, troppo umano", vol. 1, Adelphi, Milano 1977, p.p. 261-262.

N. 10. "Revue sociale", maggio 1847, p. 133.

N. 11. Ibid., p. 132.

N. 12. Ibid., p. 134.

N. 13. Ibidem.

N. 14. Conf., su questo punto, P. Burgelin, "La Philosophie

de l'existence de Jean-Jacques Rousseau", PUF, Paris 1952, p. 521.

N. 15. "Revue sociale", novembre 1845, p. 22.

N. 16. "Revue sociale", 1846, p. 184.

N. 17. "Revue sociale", 7 aprile 1846.

N. 18. "Revue sociale", 8 maggio 1847, p. 131.

N. 19. "La République", 10 febbraio 1850, p. 3.

N. 20. Ibidem.

N. 21. "Revue sociale"; 11 agosto 1846, p. 162.

N. 22. E. Kant, "I sogni di un visionario", Rizzoli, Milano 1982, p.p. 120-121.

N. 23. P. Leroux, "Réfutation de l'éclectisme", Slatkine, Genève 1979, p. 129.

N. 24. Ibid., p. 178.

N. 25. Ibid., p. 290.

N. 26. "Revue sociale", maggio 1847, p. 140.

N. 27. P. Leroux, "La Grève de Samarez", Klincksieck, Paris 1979, t. 1, p.p. 75-76.

N. 28. A. Philonenko, "Études kantienne", Vrin, Paris 1982, p.p. 177-178.

N. 29. Ibid., p. 178.

N. 30. C. Lefort, «Permanence du théologico-politique?», "Le temps de la réflexion", 2, 1981.

N. 31. T.W. Adorno, "Minima Moralia", Einaudi, Torino 1994, p. 304.

N. 32. C. Lefort, «L'idée d'humanité et le projet de paix universelle», in "Écrire: à l'épreuve du politique", Calmann-Lévy, Paris 1992, p. 244.

HANNAH ARENDT CONTRO LA FILOSOFIA POLITICA?

Questa domanda, nella misura in cui conserva la sua natura di domanda, può sorprendere. Per accordo pressoché unanime, la Arendt non è nota come colei che ha elaborato una delle grandi filosofie politiche del nostro tempo? Prima di rispondere, conviene analizzare la ricezione della sua opera.

Circa trent'anni fa, quando l'analisi del politico era sotto il dominio del marxismo e del funzionalismo, ma anche di una indigesta miscela dei due, l'opera della Arendt appariva come un polo di resistenza: in quanto filosofia politica, essa permetteva di fatto di resistere alla scientificizzazione o alla sociologizzazione del politico. Anche se non potevamo ignorare le particolarità della Arendt - soprattutto il singolare rapporto con Machiavelli - la identificavamo senza fatica con la filosofia politica e la sua tradizione. Poteva anche capitare, «per necessità polemica», che la si accostasse strategicamente a Leo Strauss, come se i due fossero d'accordo sulla maniera di pensare la politica e le divergenze che li separavano vertessero soltanto su scelte politiche propriamente dette. Strauss, per esempio, a differenza della Arendt, non aveva dedicato opere alla rivoluzione. Bisognava però sorvolare sul fatto che gli straussiani rifiutavano alla Arendt la qualità di filosofo e la accusavano di fare al più del giornalismo con tendenza filosofica. Questa identificazione non è scomparsa. Alcuni scrivono ancora opere sulla filosofia politica della Arendt, mentre altri la considerano una aristotelica o neoaristotelica.

Oggi la situazione intellettuale è sensibilmente cambiata, al punto che la prima percezione che avevamo della Arendt non è più sostenibile e persistere nel riprodurla tale e quale ci indurrebbe in grave errore. La congiuntura attuale è rivelatrice. La situazione, almeno sulla scena francese, può essere definita come un ritorno alla filosofia politica che, a dire

il vero, rivela di essere una restaurazione della filosofia politica come disciplina accademica, con i classici sintomi che accompagnano questo genere di fenomeno: creazione di associazioni, di riviste, organizzazione di convegni, eccetera. Sembrerebbe che la lezione di Strauss, per il quale la filosofia politica non riguarda i professori universitari, ma l'uomo ordinario, sia andata persa.

In questo movimento, conviene distinguere il più chiaramente possibile il ritorno delle "res politicae" e le risposte che ad esse vengono date. Le "res politicae" fanno ritorno. Non è più l'"homo academicus" che sceglie di volgersi di nuovo a un discorso provvisoriamente abbandonato, ma sono le "res politicae" che fanno irruzione nel presente, interrompendo l'oblio che le aveva colpite, lottando perché vi sia messo termine e perché si risponda alle domande che esse non mancano di suscitare. Nel momento della sparizione dei totalitarismi, cioè delle iniziative che pretendevano di mettere fine al politico, quest'ultimo ritorna. Ora, la sua persistenza, lungi dall'esortarci a ripercorrere le strade già battute della tradizione, ci ingiunge piuttosto di aprire vie inedite, perché la sua stessa manifestazione fa problema, tanto più che tale ritorno non è per nulla sicuro ed essa è minacciata da una grande fragilità.

In breve, siamo in presenza di due gesti intellettuali che si sbaglierebbe a confondere e a trattare come se andassero nello stesso senso o rispondessero a un medesimo orientamento. Non è possibile, anche se alcuni cercano di confondere le carte. Da un lato, assistiamo alla restaurazione di un discorso accademico che, ingenuamente o no, ricomincia, riparte come se non fosse accaduto nulla e come se nel ventesimo secolo la tradizione non fosse stata irrimediabilmente spezzata da prove di disumanità senza precedenti. Dall'altro, assistiamo all'espressione di un bisogno dell'umanità, alla riscoperta della "res politica", dopo che il dominio totalitario aveva tentato di annullare, di cancellare per sempre questa dimensione costitutiva della condizione umana.

Di fronte a questa ambiguità storica e filosofica, come situare la Arendt? Bisogna iscriverla - come eravamo tentati di fare trent'anni fa - sul versante di un rinnovamento della filosofia politica, ove si accumulano testamenti su testamenti, e

l'opera della Arendt prenderebbe a sua volta il senso di un testamento? Oppure bisogna porla dalla parte del ritorno delle "res politicae" e dei pensatori che, denunciando il dominio totalitario, hanno favorito tale ritorno? Dalla parte dunque di coloro che hanno aiutato e aiutano tale ritorno, enunciando ed evidenziando la vera alternativa: politica o totalitarismo? La risposta sembra evidente. L'opera della Arendt presenta un duplice valore di rivelazione. Da una parte, la lettura della Arendt permette di distinguere bene fra questi due movimenti e di sfuggire all'equivoco presente. Meglio, essa permette di pensare come il ritorno contemporaneo alla filosofia politica possa avere l'effetto paradossale di distoglierci dalle "res politicae", fino a occultarle, fino a sbarazzarsene per quello che possono avere di intempestivo. Tale lettura rivela dunque in modo lampante il significato del movimento a favore della restaurazione della filosofia politica. D'altra parte, questa posizione, questa medesima azione critica, la lucidità che ci dona, rivelano la singolarità della Arendt. Ella è una pensatrice non comune, che aiuta a riscoprire l'agire politico, nella misura stessa in cui non ha cessato di lottare contro la tradizione della filosofia politica, contro i suoi gravami, le sue costruzioni e i suoi punti morti. Da tale situazione nasce una nuova percezione di quest'opera, che non è più possibile né legittimo identificare con la filosofia politica, neanche per ragioni strategiche. Figura di resistenza, la Arendt lo diviene doppiamente: in modo quanto mai evidente, contro la scientificizzazione del politico, sempre minacciosa. Non si è forse recentemente diffuso un appello per un rinnovamento della sociologia sotto forma di «filosofia politica scientifica»? Ma anche, e soprattutto, figura di resistenza contro la restaurazione della filosofia politica, la sua legittimazione tranquilla e i suoi effetti di occultamento delle "res politicae". Resistenza tanto più vigorosa in quanto non è la restaurazione che viene attaccata, ma l'oggetto stesso da restaurare, dato che - a ben guardare - l'opera della Arendt fin dall'inizio si è costruita in opposizione alla filosofia politica.

Hannah Arendt contro la filosofia politica? Domanda e risposta hanno certamente un'aria deliberata di provocazione. Ma non è dalla Arendt stessa, che viene la provocazione,

quando ci invita a meditare questa frase del poeta René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento» (1).

Ci ritornano così alla memoria le dichiarazioni che tutti conosciamo, enunciate durante la famosa intervista televisiva con Gunther Gaus del 1964. La Arendt respinge la qualità di filosofa e dichiara che il suo mestiere è la teoria politica. Alla domanda: «Dove si colloca per lei la differenza fra la filosofia politica e il suo lavoro di insegnante di teoria politica?», risponde così:

«La differenza sta nella cosa in sé. L'espressione 'filosofia politica', che io evito, è già straordinariamente caricata dalla tradizione. Quando affronto questi problemi, all'università o altrove, ho sempre cura di menzionare la tensione esistente fra la filosofia e la politica, ossia fra l'uomo quando fa filosofia e l'uomo come essere che agisce; simile tensione non esiste nella filosofia della natura [...]. Ma il filosofo non se ne sta neutrale di fronte alla politica: dopo Platone, non è più possibile [...]. Così, la maggior parte dei filosofi provano una sorta di ostilità nei confronti di ogni politica, tranne qualche rara eccezione, come Kant. Ostilità estremamente importante in questo contesto, perché non si tratta di una questione personale: l'ostilità risiede nell'essenza della cosa stessa, cioè nella questione politica in quanto tale [...]. Non voglio in alcun modo prendere parte a questa ostilità, precisamente! [...] Voglio prendere in esame la politica con occhi per così dire puri da ogni filosofia» (2).

Queste poche frasi ci danno l'essenziale della posizione della Arendt. In primo luogo l'insistenza sulla illegittimità dell'unione dei termini «filosofia» - che indicherebbe il metodo - e «politica» (l'oggetto). Agli occhi della Arendt, l'espressione è inaccettabile, perché ingannevole. L'idea di filosofia politica fa credere a una affinità di essenza, a una relazione consustanziale tra filosofia e politica, mentre sono in gioco due attività distinte, di più: due forme di vita fra cui esiste non una prossimità, ma una tensione, che può giungere fino a un antagonismo dichiarato. Così, conviene abbandonare il nome «filosofia politica», perché è come un velo dall'effetto oscurante e, al limite, mistificante. Questa situazione deriva dall'atteggiamento dei filosofi in quanto membri di una

corporazione; nata con l'istituzione platonica della filosofia politica, questa corporazione ha instaurato una gerarchia fra la "vita contemplativa" e la "vita activa", al punto di determinare un deprezzamento della "praxis" e del "bios politikos". Di fronte alla questione politica, i filosofi avrebbero trascurato l'esigenza di universalità, che è loro propria, per privilegiare prima di tutto i loro interessi di gruppo e tenersi così in disparte relativamente alle vicende della città. Invece di riconoscere una affinità elettiva fra filosofia e politica, sarebbe giocoforza riconoscere un'ostilità non occasionale, ma essenziale fra le due attività. Questo riguarda la cosa stessa, sottolinea la Arendt. Ecco perché quest'ultima adottò la posizione singolare di «teorica politica», invitandoci a praticare una conversione dello sguardo, cioè a cessare di guardare le "res politicae" attraverso le lenti della filosofia. Una «Arendt fenomenologa» convoca infatti la fenomenologia contro la filosofia, facendo appello a una sorta di "epoche", non per liberarsi dallo psicologismo o dal sociologismo, ma - all'occorrenza - dalla filosofia. Solo la messa fra parentesi della filosofia permetterebbe di avere accesso alle "res politicae" in sé, di considerarle con «occhi puri da ogni filosofia», non scossi dalla preoccupazione della filosofia, profondamente antipolitica. Lungi dall'essere l'espressione di un'irritazione passeggera, l'ostilità verso la filosofia politica ritorna come un "Leitmotiv" in parecchi testi della Arendt. Conviene dunque prendere sul serio questi testi, proporre una lettura massimale, cioè enfatica. Questi testi conosciuti non sono fino a un certo punto misconosciuti? La conoscenza di questi temi cari alla Arendt non si accompagna a un fraintendimento, a una forma di resistenza, come se si ammettesse: certamente, la Arendt critica la filosofia politica, «sì, ma ciò nonostante» resta una filosofa della politica, fa opera di filosofia politica?

Prendere sul serio questi testi implica il vincere tale resistenza, marcare lo scarto della Arendt nei confronti della filosofia politica, prenderne la misura per meglio approfondirlo, esplorarlo per farne sortire gli effetti. «Il curioso e difficile problema della relazione fra la politica e la filosofia», lo strano atteggiamento dei filosofi nei confronti dell'ambito politico: tutte questioni ricorrenti che non cessarono di tormentare la Arendt. Ma non ci si può limitare alla sola messa

in luce dello scarto della Arendt nei confronti della filosofia politica. Non ci si può accontentare, tanto più che, per la Arendt, non si tratta di tornare a una scienza empirico-analitica dei fenomeni politici, in nome della sua ostilità verso la filosofia politica,

Così, in un secondo tempo, non può mancare di nascere una domanda più rischiosa, in consonanza con il tono di quest'opera: qual è lo spazio di pensiero che lo scarto della Arendt apre? Qual è la "terra incognita" che cerca di scoprire o di riscoprire nel confronto con la tradizione? Qual è il pensiero nuovo della politica a cui ella mira, sotto nomi a dire il vero poco soddisfacenti come «nuova filosofia politica» o «autentica filosofia politica»? La posta del dibattito si ridurrebbe a una questione di autenticità?

1. I FILOSOFI E LA NEGAZIONE DELL'AZIONE.

Se si volesse riassumere in modo un po' rude il contenzioso fra la Arendt e la filosofia politica, si potrebbe partire dalla frase di Robert Cumming da lei citata nel corso su Kant e a cui dà manifestamente il suo accordo, tanto l'apprezzamento sembra corrispondere - nella sua semplicità - a ciò che da parte sua tenta di mostrare per vie più complesse. Secondo Cumming, «l'oggetto della filosofia politica moderna [...] non è la "polis" o la sua politica, bensì il rapporto tra filosofia e politica» (3). La Arendt aggiunge subito che questa annotazione, giusta per la modernità, vale in realtà per l'insieme della tradizione e soprattutto per il suo inizio platonico ad Atene. Per giungere alla chiarificazione del «curioso e difficile problema», la Arendt è sempre ricorsa alla stessa guida, cioè a Pascal e soprattutto al "Pensiero 331". Non si può sottolineare abbastanza l'importanza di tale testo agli occhi della Arendt. Per lei è quasi un'ossessione, vi ritorna ogni volta che intende definire i rapporti della filosofia e della politica nella tradizione e mettere in evidenza l'ostilità che ha dominato le relazioni fra i due fenomeni. Nella sua opera, ritroviamo il riferimento al frammento di Pascal almeno in quattro casi: nel testo "L'interesse per la politica nel recente

pensiero filosofico europeo"; nel corso sulla filosofia politica di Kant; ne "La vita della mente"; nel corso "Philosophy and Politics: what is Political Philosophy?". Rileggiamo il pensiero di Pascal: «Non si riesce a immaginare Platone e Aristotele se non con gran vesti di pedanti. Erano invece delle persone comuni e ridevano, come gli altri, con i loro amici; e quando si sono divertiti a scrivere le "Leggi" e la "Politica" l'hanno fatto per divertirsi; questa era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita, mentre la più filosofica era di vivere semplicemente e tranquillamente. Se hanno scritto di politica, l'hanno fatto come per dar norme per un manicomio; e se hanno finto di parlarne come di cosa seria, l'hanno fatto perché i pazzi a cui si rivolgevano credevano di essere re e imperatori, ed essi si immedesimavano dei principi di costoro per rendere la loro follia meno dannosa possibile» (4). Rispetto a una definizione relativamente neutra, secondo cui la filosofia politica classica avrebbe per oggetto la "polis" e la filosofia politica moderna lo Stato, questo testo feroce e insolente è iconoclasta. La sua forza smascherante, derivata dal pessimismo mondano, non senza rapporto con la tradizione cinica, consiste nel distruggere le rappresentazioni immaginarie valorizzanti che circondano Platone, Aristotele e le loro opere dedicate alla politica. Quel che si tende a mettere sul versante del serio, al colmo del serio -come se la filosofia politica fosse il coronamento del lavoro filosofico - deve invero essere collocato sul versante del "divertissement" e del gioco. Si tratterebbe di un esercizio ludico, che lavora per introdurre regole in un universo sregolato, anomico. Di qui lo spostamento dell'oggetto: «Se hanno scritto di politica, l'hanno fatto come per dar norme a un manicomio». Per meglio distruggere la reputazione maestosa di tali opere fondanti della tradizione, Pascal suggerisce che la loro apparenza di serietà non era che un inganno di filosofi, una sorta di via indiretta, "via obliqua", per farsi capire dagli stolti che, posti nei luoghi del potere, si prendono sul serio. Ora, agli occhi della Arendt, malgrado la sua insolenza o grazie alla sua insolenza di moralista cristiano, questo testo di Pascal dice la verità della filosofia politica, delle sue reali motivazioni. Esso svela l'intenzione costitutiva - lo sdegno verso gli affari umani, il disprezzo della politica - e il carattere preventivo e curativo di

tale intervento filosofico. In verità, si tratterebbe di rimediare a un difetto di saggezza, alla follia degli uomini, essendo la città il teatro privilegiato di tale follia.

Ecco perché nel processo che la Arendt intenta alla filosofia politica, cita sempre Pascal, nel doppio senso del termine: come scrittore e come testimone a carico, colui che - con la sua stessa ammissione - rivela l'impensato della filosofia politica. In un primo tempo, la Arendt non fa immediatamente il processo alla filosofia politica in quanto tale, ma agli orientamenti dei filosofi che hanno fatto opere di filosofia politica. Inoltre si preoccupa di distinguere fra due istituzioni della politica: da una parte, quella di Socrate, spesso accostato a Solone e, dall'altra parte, quella di Platone. Tanto la prima seppe dare accoglienza alle "res politicae" e dibatterle dal punto di vista della città, quanto la seconda sembra aver istituito la filosofia politica contro l'ambito degli affari umani. Fra le due si osserva una differenza fondamentale: mentre la prima aveva come oggetto la città e l'agire politico, la seconda avrebbe conservato - di questo insieme - solo le relazioni problematiche fra il filosofo e la città. A più riprese, la Arendt imputa al processo e alla condanna di Socrate il trauma originario che ha aperto l'abisso fra filosofia e politica. In "Philosophy and Politics" (5) scrive: «La nostra tradizione di pensiero politico cominciò con la morte di Socrate, che fece disperare Platone a proposito della vita della "polis" e nello stesso tempo lo fece dubitare degli insegnamenti fondamentali di Socrate» (6).

Il rovesciamento ebbe effetti molteplici: oltre alla sfiducia radicale di Platone nei confronti della "polis", esso spinse quest'ultimo a rimettere in questione la lezione di Socrate, soprattutto riguardo al valore della "doxa", alla possibilità di innalzarsi da questa alla verità. Ma soprattutto, da questo evento sorge una nuova domanda: come può il filosofo o il gruppo dei filosofi proteggersi dall'agitazione della moltitudine? Come può liberarsi, affrancarsi dalla preoccupazione delle faccende umane? Anche la domanda sul regime migliore venne trasformata. Non si dovette più rispondervi dal punto di vista della città e nel suo interesse, ma dal punto di vista della filosofia e della sua necessaria protezione. La nuova formulazione fu: qual è la forma migliore di regime, cioè quella capace di assicurare al filosofo la

maggior sicurezza e di permettergli di continuare il suo lavoro al riparo dall'irragionevolezza della città, dalla follia della moltitudine?

Il predominio del punto di vista del filosofo, la nuova maniera di porre la questione politica si accompagna così a una tendenza a privilegiare valori altri rispetto a quelli della città, come la ricerca della permanenza e della solidità. Il cambio di prospettiva, mentre deprezza le "res politicae", le oscura in qualche modo, fino al punto di velarne la natura e di far derivare il politico da una situazione di coesistenza e dalla necessità di una organizzazione, tale da garantire un equilibrio armonico dell'insieme.

Ma la Arendt, invece di accontentarsi di denunciare gli atteggiamenti autoprotettivi dei filosofi, il loro spirito di corpo, sferra un attacco molto più profondo e audace. In un certo senso, il suo gesto si può paragonare a quello di Heidegger quando critica la metafisica tradizionale, perché si è costruita su un oblio dell'essere, e invita a una lettura critica della tradizione, influenzata da tale oblio, che non deve essere ridotto a un fenomeno puramente negativo. Nel caso della Arendt, si tratta di denunciare l'istituzione platonica della filosofia politica, che - nella sua ostilità alla città - avrebbe comportato un oblio dell'azione e dell'agire politico. Oblio che ha pesato gravemente sulla tradizione, tanto che ai nostri giorni l'essenza della politica può essere «innocentemente» definita come insieme dei rapporti fra comando e obbedienza, o - più semplicemente ancora - come l'esercizio del dominio. Così - oltre l'invito a smantellare la tradizione della filosofia politica, condizionata dalla sua prima istituzione - la Arendt ci sollecita a volgere l'attenzione verso gli «scrittori politici» (Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville), che avrebbero il merito prezioso di guardare la politica «con occhi puri da ogni filosofia», e ci spinge a restar fuori dall'istituzione platonica e dai suoi effetti. O, più profondamente, ella ci invita a prestare attenzione ai momenti della storia in cui, nell'intervallo tra due forme politiche, risorge l'azione: brecce in cui l'azione si «mostra altrimenti che come "arche" e principio» (7). Tale sarebbe l'ammirevole «decostruzione dell'ambito politico», a cui si sarebbe dedicata la Arendt, secondo Schurmann. Ne deriva una complessità di movimenti: da un lato, la Arendt si

orienta verso un ritorno a un inizio originario, dunque anteriore all'istituzione platonica (Omero, Socrate), ripetizione più che ritorno, in cui non si tratterebbe tanto di imitare o perpetuare, ma di riattivare; dall'altro, prendendo atto della «fine della filosofia politica», della fine della tradizione sotto i colpi di Marx, Kierkegaard, Nietzsche, la Arendt progetta, non senza rischi e ambiguità, un nuovo inizio. Un nuovo «compito del pensiero» che ci permetta di riscoprire l'azione, la politica, togliendo l'ipoteca che -secondo la Arendt - impedisce alla filosofia di percepire le "res politicae" nella loro irriducibile specificità, anche se questo nuovo inizio prendesse eventualmente il nome di «filosofia politica autentica». In effetti il campo di rovine della cultura contemporanea non deve essere considerato solo negativamente, esso contiene implicitamente «una grande occasione: quella di guardare al passato con uno sguardo che nessuna tradizione può distorcere, con un'immediatezza, che gli scritti e le voci dell'Occidente non avevano più conosciuto da quando la civiltà romana si sottomise all'autorità del pensiero greco» (8).

«Occhi non distratti da alcuna tradizione». E' bene reinterrogare l'antiplatonismo della Arendt, per meglio valutare come la sua critica dell'istituzione platonica della filosofia intenda ricercare gli schemi fondativi, che avrebbero avuto per effetto di dimenticare la politica e di escludere l'azione. Leggendo tale critica, si possono per brevità enumerare quattro schemi, insieme fondanti della filosofia politica e distruttivi per l'agire politico:

1. Il ribaltamento della "polis" sulla dimensione domestica, "oikia", e nello stesso tempo la cancellazione delle differenze fra uno spazio di libertà in cui l'azione è fine a se stessa, e uno spazio dominato dalla necessità, diretto alla riproduzione della vita, sotto l'autorità dispotica del capofamiglia.

2. La dissociazione della coppia "archein/prattein" (cominciare e agire) che definisce l'esercizio della politica nella città, fino al punto di sostituirvi un'altra distinzione, quella tra comandare ed eseguire. Allo stesso tempo l'azione, con tutti i caratteri che ad essa sono propri - fragilità, imprevedibilità, irreversibilità - è svuotata a favore di una nuova identificazione della politica col governo. L'azione in quanto

azione di concerto, azione tra eguali, scomparire, a favore della divisione tra governanti e governati.

3. In nome del desiderio di solidità, il rifiuto dell'azione, che avrebbe appunto il difetto della fragilità. Ne consegue una nuova maniera di pensare il politico sul modello dell'opera, "poiesis". La politica sarebbe ormai pensata all'interno dello schema mezzi-fini, esposta così a una valorizzazione della violenza, come appare nella celebre frase «il fine giustifica i mezzi». Alla ricerca di modelli sia utopici che teorici, spetterebbe all'attività politica di applicare, di far passare nel reale questi modelli: il reale non è più pensato come la rete delle relazioni che genera l'azione, ma è ridotto all'insieme delle condizioni esistenti.

4. Infine la negazione della condizione ontologica di pluralità, che porta - soprattutto in Platone - a una valorizzazione senza limite dell'unità, a un punto tale che essa fa violenza alla natura stessa della città e rivela nel filosofo un tropismo verso la tirannia, tanto è vero che il rifiuto della pluralità porta all'accettazione del tiranno.

Secondo la Arendt, attraverso lo studio di questi schemi, appaiono i caratteri tipici della filosofia politica, riprodotti, "volens nolens", dalla maggior parte dei filosofi che si sono richiamati alla tradizione. Il testo di Pascal avrebbe dunque il vero e proprio valore di una confessione, o - piuttosto - la Arendt si appropria delle frasi di Pascal e le trasforma in confessione, come se, attraverso la derisione pascaliana, fosse possibile far riconoscere alla filosofia politica ciò che essa è. Come se Pascal, avverso alle "res politicae" per il suo agostinismo, avesse saputo - per affinità e simpatia - riconoscere un'ostilità di origine certo differente, ma non meno reale, nei grandi fondatori della tradizione. Doppia confessione, perché al di là di una rivelazione sull'identità della filosofia politica, i sarcasmi di Pascal sottolineano il divorzio fra filosofia e politica e ciò che lo fonda in parte, cioè l'abisso supposto fra saggi e stolti. Lungi dall'accogliere soltanto questa confessione, la Arendt si dà da fare per trasformarla in una vera e propria messa in luce dell'impensato della filosofia politica classica, della sua tradizione, con un invito a smantellare tale tradizione ritrovando i punti morti che la determinano e ad essa hanno dato la sua forma specifica.

Bisogna riconoscere che la Arendt non partecipa affatto all'ostilità dei filosofi nei confronti delle "res politicae", né aderisce in alcun modo alla posizione di Pascal. Di fronte a quest'ultimo, la Arendt è come un giudice in presenza di un testimone a carico, che intende presentare la sua testimonianza contro la tradizione e fondare così la legittimità di un processo intentato alla filosofia politica classica - soprattutto platonica - per giungere al verdetto paradossale: secondo il quale, le più grandi opere della tradizione poggiano su una sfiducia della filosofia nei confronti della politica e su un oblio dell'azione. Di questa lotta, bisogna ritenere due elementi:

- la Arendt critica l'insieme dei gesti intellettuali che costituiscono la tradizione, con le sue divisioni di inclusione ed esclusione, per esempio la divisione fra saggi e stolti. In "Che cos'è la politica?", la Arendt tenta di definire al meglio il suo antiplatonismo: «Platone, il padre della filosofia politica occidentale, ha tentato in vario modo di contrapporsi alla "polis" e alla sua idea di libertà. Lo ha fatto ricorrendo a una teoria politica in cui i criteri del politico sono desunti non dalla politica stessa, ma dalla filosofia» (9);

- la Arendt attacca vivacemente l'istituzione platonica della filosofia politica, proprio perché Platone avrebbe trasferito la libertà della "polis" su un'altra scena, quella dell'Accademia; come se, attraverso questa istituzione, egli avesse voluto lottare contro la "polis", mantenendo nondimeno in uno spazio ristretto qualcosa della sua esperienza della libertà politica. Non c'è dubbio che la Arendt sia una parricida.

A questo punto, come abbiamo osservato, si apre un'alternativa: o la ripetizione di un inizio originario, oppure la ricerca di un nuovo inizio, per essere in grado di considerare la politica «con occhi puri da ogni filosofia». Ma è proprio questo il progetto della Arendt? Se è determinata a distinguere il più nettamente possibile fra due modi di esistenza, fra due forme di esperienza - quella politica e quella filosofica - si può concludere che, per considerare la politica, la Arendt congredis definitivamente la filosofia, il "pathos" da cui è nata la filosofia? In effetti, della filosofia, ella non mantiene forse un momento essenziale, cioè lo stupore? E non è forse questo stupore, che è capace di rivelare la condizione ontologica di pluralità e di natalità? Non è il medesimo stupore, che si rivela

il solo capace di aprire un nuovo inizio? Al termine del fondamentale saggio "Philosophy and Politics", la Arendt esamina precisamente, sotto il segno di tale stupore, una nuova possibile congiunzione fra filosofia e politica: «La filosofia, la filosofia politica, alla pari delle altre branche della filosofia, non potrà mai negare di avere origine nel "thaumazein", nello stupore davanti a ciò che è come è. Se i filosofi, nonostante la loro necessaria distanza nei confronti della quotidianità delle faccende umane, dovessero giungere un giorno a elaborare una vera filosofia politica, essi dovrebbero fare della pluralità l'oggetto del loro "thaumazein": la pluralità da cui nasce il mondo delle faccende umane nella sua grandezza e miseria» (10).

2. IL RAPPORTO DELLA FILOSOFIA ALLA MORTE E LA QUESTIONE POLITICA.

Il lavoro critico della Arendt consiste dunque nello scoprire e portare in primo piano i punti morti della tradizione, in modo da scavare uno scarto fra filosofia e politica, che obbediscono a orientamenti radicalmente differenti. Ancora una volta, tale scarto può solo distruggere l'idea stessa di filosofia politica. In questa prospettiva, una delle ipotesi più feconde è che esista una relazione ancora da pensare fra il rapporto della filosofia con la morte e il modo in cui la filosofia accoglie o no la politica, è in grado o no di pensarla. A un dato rapporto con la morte, corrisponderebbe un dato pensiero della politica. Nel corso della sua indagine critica, l'attenzione della Arendt è rivolta non tanto alle dottrine, quanto agli atteggiamenti, o piuttosto agli atteggiamenti dei filosofi, che derivano dalle loro dottrine.

Così, nonostante la diversità dei sistemi filosofici, si può ritenere che vi sia un atteggiamento propriamente filosofico nei confronti della morte? E il "Fedone" non è forse il testo canonico all'origine di questo atteggiamento comune alla maggior parte dei filosofi?

Insistendo sulla trasmissione, la Arendt non si preoccupa tanto di elaborare una nuova interpretazione del "Fedone",

quanto di considerarne - in certo senso - la versione volgarizzata, secondo la quale «filosofare è imparare a morire», per meglio apprezzare come si è costituita la tradizione; anche se ciò avviene a prezzo di una semplificazione che rasenta il controsenso. In effetti, nelle famose frasi di Platone secondo cui un filosofo è «un uomo che per tutta la vita si studiasse di vivere nel modo più prossimo all'esser morto», o ancora «quelli che a dovere s'occupano di filosofia, si studiano di morire» (11), non si tratta tanto di imparare a morire, ma - come sottolinea Monique Dixsaut - «di arrivare a purificare il pensiero da tutto ciò che ad esso proviene dal corpo, non di imparare a morire o di prepararsi a una degna morte» (12).

Il filosofo sarebbe dunque appassionato dalla morte, perché potrebbe conoscervi l'esperienza della separazione dell'anima e del corpo, perché nella morte (grazie ad essa) l'anima si libererebbe dal corpo e da tutte le sue esigenze, che intralciano la sua ricerca e il suo perseguimento della verità. A credere alla Arendt, la frequentazione della morte sarebbe un atteggiamento quasi strutturale dei filosofi: apparso in Ionia, si manifesterebbe lungo tutta la storia della filosofia, fino a Heidegger: «Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità tra la filosofia e la morte. Si ritenne per molti secoli che la filosofia insegnasse agli uomini come morire» (13). Chi si convertisse alla filosofia, annoderebbe subito un rapporto singolare con la morte, come se trovasse in questa situazione il paradigma dell'emancipazione dell'anima in rapporto al corpo-fardello. E la Arendt sottolinea l'influenza considerevole del "Fedone" all'origine di una tradizione spiritualista plurisecolare: dopo Platone, la predilezione dei filosofi per la morte è diventata un "topos" del discorso filosofico. Oltre l'ambito dei filosofi, essa alimenta le rappresentazioni correnti dell'attività filosofica. Ora, agli occhi della Arendt, tale predilezione, tale affinità elettiva fra morte e filosofia fa problema. Oltre al fatto che tale affinità non va da sé, essa genera quasi automaticamente un sospetto verso la vita, che giunge fino a determinare la svalorizzazione dell'ambito delle faccende umane, della politica e di tutto ciò che vi si collega.

Nel corso del 1969 su "Philosophy and Politics", la Arendt insiste di nuovo sul peso schiacciante che il "Fedone" esercita

sulla tradizione filosofica e porta fino in fondo la sua critica - oltre la constatazione o il rimpianto - svelando come la scelta della filosofia distolga dalla città e dai suoi valori. In effetti, secondo Platone, il corpo non abita forse la città? E la virtù politica non si situa forse dalla parte del corpo? Se è così, liberarsi dal corpo-fardello ha come conseguenza di far uscire dalla permanenza civica, di sciogliere i legami che uniscono alla città e di mettere a distanza le virtù che in essa hanno corso: la gloria e la ricerca di immortalità: «I veri filosofi si astengono da tutte le cupidigie del corpo e resistono e non vi s'abbandonano punto; e non [...] per paura del disonore e della cattiva reputazione, come gli ambiziosi di potere o d'onori, per questo se ne astengono» (14). Fino a un certo punto, la critica della Arendt concorda con quella che Nicole Loraux formula a riguardo del "Fedone". Secondo quest'ultima, il celebre dialogo che inaugura la storia occidentale dell'anima sarebbe il luogo di una straordinaria operazione, che sostituirebbe l'immortalità dell'anima all'immortalità civica, evidentemente a detrimento della città. Il "Fedone" sarebbe «un'impresa di riappropriazione dei valori che hanno corso nella città. Separando irriducibilmente l'anima dal corpo, Platone taglia per sempre l'idea di immortalità dalla gloria civica a cui essa era connessa» (15). Sostituzione, perché «il colpo ad effetto del "Fedone" consiste nel sostituire un'immortalità con un'altra, nel sostituire la parola 'gloria' con la sopravvivenza dell'anima» (16).

Se la finalità delle due critiche mira a valorizzare in modo simile un momento significativo della svalutazione del politico in Occidente, il modo di procedere è diverso. A ben guardare, per la Arendt è in questione soprattutto un modo di procedere. In un primo tempo le occorrerà esplicitare ciò che nella scelta dei filosofi li distoglie immancabilmente dalla città, per poi scoprire e definire - in un secondo tempo - l'altro orientamento capace di aprire una nuova via alla politica, di rimettere in onore la dignità e la grandezza delle "res politicae". Sul primo versante, la purificazione a cui lavora la filosofia, attraverso la separazione dal corpo, provoca uno stato di separazione; invece, sul secondo versante, la politica si impegna a contribuire all'instaurazione di un nuovo legame. Questo doppio orientamento, per palesare tutta la sua ampiezza, deve

essere riferito all'analitica della condizione umana e dunque all'opposizione fra le due dimensioni che la costituiscono, cioè la natalità e la mortalità. Scrive la Arendt nel corso "Philosophy and Politics" della primavera 1969, tenuto alla New School di New York: «Se pensiamo in termini di condizione umana, fra le condizioni più essenziali entro le quali la vita ci è stata data c'è il semplice fatto che essa è avvenuta tramite la nascita e che, d'altra parte, se ne va attraverso la morte: natalità e mortalità» (17). Facendo ciò, la Arendt non si accontenta di mostrare che l'orientamento della filosofia verso la morte comporta immediatamente anche un disprezzo dell'ambito delle faccende umane; ma porta la critica ben più lontano: a partire dal riferimento alla condizione umana, ella costituisce in qualche modo due serie differenti, a seconda che l'analisi privilegi la natalità o la mortalità.

Questi due orientamenti, ontologicamente ancorati, hanno come effetto di farci attraversare due scenari totalmente diversi.

Da un lato, l'insistenza sulla mortalità porta necessariamente a prendere le distanze nei confronti della città. Ne segue una valorizzazione della separazione, che si trasforma immediatamente in una valorizzazione della solitudine, di cui facciamo esperienza nel pensiero. A ciò s'aggiunge - come abbiamo già osservato con N. Loraux - una sostituzione dell'immortalità dell'anima all'immortalità portata dalla gloria civica.

Inversamente, l'accento portato sulla natalità conduce alle "res politicae", a comprenderne la consistenza e a determinarne le condizioni di possibilità. Il fatto della natalità è già esperienza della pluralità, della condizione ontologica di pluralità, senza cui l'agire politico non avrebbe visto la luce. Noi veniamo al mondo, nasciamo dall'unione di una donna e di un uomo, nasciamo tra altri uomini. La nostra nascita ci iscrive in una famiglia, in un popolo, in una comunità politica. E' dunque attraverso il dato della nascita che scopriamo la condizione di pluralità, il fatto che gli uomini abitano la terra e - oltre questo - l'ambito politico. La natalità contiene insieme l'esperienza della pluralità e la possibilità della politica. Scrive la Arendt: «Evidentemente, la natalità è fra le condizioni essenziali di ogni vita politica e di ogni cambiamento. La

mortalità è esattamente il contrario: noi veniamo al mondo e ci uniamo agli altri. Noi partiamo e li abbandoniamo. E quando li abbandoniamo, abbandoniamo questo mondo, partiamo soli, abbandonati a noi stessi» (18).

Questo orientamento verso la natalità è in duplice modo orientamento verso la politica, perché il fatto di nascere è esperienza dell'inizio. Noi appariamo fra gli altri uomini in quanto nuovi venuti, capaci di iniziare, di introdurre qualcosa di nuovo nel mondo. La nascita, evento essa stessa, è grvida di eventi futuri. In questo senso un filo tenue ma prezioso lega la nascita all'inizio (non tanto la nascita biologica, quanto la sua ripetizione nell'apparire sulla scena pubblica) e l'inizio alla libertà. In quanto esseri dell'inizio, «iniziatori», esseri-per-la-nascita, possiamo produrre un'esperienza della libertà, esistiamo come esseri-per-la-libertà. Non senza ragione, la Arendt chiude il suo grande libro sul totalitarismo con un richiamo a questa facoltà eminentemente politica: «L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. "Initium ut esset, creatus est homo", 'affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo', dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo» (19). L'ambito politico non è forse, per eccellenza, il dominio in cui possono incrociarsi l'esperienza della nascita e l'esperienza dell'inizio? L'apparizione sulla scena pubblica - il compimento di azioni e l'enunciazione di grandi parole - non ha forse il valore di una «seconda nascita», cioè di ripresa e conferma nel campo politico del fatto bruto della nascita? La nascita alla politica è sempre nascita di un inizio; contemporaneamente, c'è un inizio della possibilità e una possibilità dell'inizio. In breve, l'interruzione di un processo, grazie a una parola o a un'azione che improvvisamente, fuori da ogni prevedibilità, produce un evento.

Al termine di questo percorso, alla Arendt non basta l'aver svelato le relazioni che esistono tra natalità e politica e quelle tra mortalità e mancanza di legame, raccoglimento dell'anima su se stessa. Ella giunge a un vero e proprio punto nodale con la valorizzazione di una differenza qualitativa fra due modi di esistenza possibile, ossia la politica da un lato, e la filosofia dall'altro. Per accentuare meglio tale differenza qualitativa, la

Arendt si rivolge a Heidegger, più come testimone a conferma dell'attrattiva irresistibile della filosofia verso la morte che come autorità. La Arendt cita il paragrafo 53 di "Essere e tempo" - progetto esistenziale di un essere autentico per la morte. Dal punto di vista dei modi dell'esistenza, il pensiero può essere descritto come anticipazione della morte, nel senso che comprende la mortalità come uno dei caratteri fondamentali dell'esistenza umana. Questo permette al "Dasein" di salvare la propria autenticità dalla perdita e dalla diluizione nel regime del Si. La possibilità più propria del "Dasein", la sua possibilità insigne. Come se nel pensiero il "Dasein" facesse un'esperienza anticipante del raccoglimento su di sé. Così, la qualità del mortale sarebbe la fonte eterna del modo di esistere che è la filosofia - e la qualità del «nascente», o di essere-perla-nascita, la fonte di quell'altro modo di esistere che è la politica. La Arendt completa così il contrasto fra i due orientamenti: «Parlando in termini di modi di esistenza, la differenza (o l'opposizione) fra la politica e la filosofia è identica alla differenza (o all'opposizione) fra la nascita e la morte, o concettualmente fra la natalità e la mortalità. La natalità è la condizione fondamentale di ogni vivere-insieme e, dunque, di ogni politica. La mortalità è la condizione fondamentale del pensiero, nel senso che il pensiero si riferisce a qualcosa che è fuori da ogni relazione, a qualcosa che è ciò che è per se stesso» (20). Il lavoro della Arendt, svelando questo punto morto della tradizione, conduce a formulare - davanti a un pensiero già dato - la domanda critica: qual è la forza sotto il cui dominio si è costituito tale pensiero? Si tratta di una forza orientata verso la mortalità, verso il disprezzo del corpo e il deprezzamento della politica; oppure si tratta di una forza orientata verso la natalità, l'esperienza della pluralità e l'agire politico?

Si può dare un nuovo orientamento alla filosofia - per esempio seguendo Spinoza, nella celebre proposizione 67 dell'"Ethica" -staccandola dal rapporto con la morte, cioè definendo l'uomo libero come colui per il quale la saggezza è meditazione della vita e non della morte? Questo filosofo, frequentato tardivamente dalla Arendt, mentre invitava a interrogarsi su ciò che può un corpo, non ha forse la particolarità di essersi rivolto nei suoi grandi testi

emancipatori, soprattutto nel "Trattato teologico-politico", alla politica e a una riflessione sulle condizioni della libertà?

Oppure la filosofia è assegnata - dopo Platone e la «prodezza» del "Fedone" - a un inesorabile destino, in cui si coniugano senza remissione l'orientamento alla mortalità e il disinteresse per le "res politicae"? Se la differenza fra filosofia e politica è proprio quella di due modi di esistenza, come risolvere o pretendere di superare la tensione fra l'uomo che filosofeggia nella solitudine, o almeno nel ritiro, e l'uomo che, in seno alla pluralità, agisce di concerto? L'idea stessa di «filosofia politica» non si rivela forse inconcepibile, e quindi illegittima?

3. IL CAPOVOLGIMENTO KANTIANO E LA QUESTIONE DELL'UGUAGLIANZA.

Su questo punto, il procedere della Arendt va sensibilmente allontanandosi da quello praticato fino a quel momento. Rinvenendo un punto morto della filosofia politica, per esempio il rapporto del filosofo con la mortalità, la Arendt metteva in rilievo i suoi effetti profondamente antipolitici, come il deprezzamento della vita politica e l'oblio dell'azione. Anche se, da questo punto di vista, lo scopo resta identico e consiste dunque nel criticare la tradizione, ora la Arendt procede del tutto diversamente. Ella valorizza anzitutto l'innovazione kantiana relativa all'uguaglianza, e, per contraccolpo, rivela i limiti della tradizione, o più esattamente il presupposto di disuguaglianza su cui essa poggiava. Ne consegue l'apertura di una nuova via, che contiene contemporaneamente la rottura con la tradizione e il superamento della filosofia politica. Per misurare pienamente la posta in gioco della questione, torniamo a quanto L. Strauss ha riconosciuto, a proposito del «cuore della posizione classica», nel suo articolo su Rousseau. Egli ritiene che «si possa dire che la premessa di base della filosofia politica classica è l'idea che l'ineguaglianza naturale delle capacità intellettuali è - o deve essere - di importanza politica decisiva. Conseguentemente, il potere illimitato dei saggi, per nulla

responsabili dei loro sudditi, appare come la soluzione migliore nell'assoluto del problema politico» (21). Evidentemente, fuori dall'assoluto è diverso. Secondo L. Strauss, la sproporzione fra le esigenze della scienza e quelle della società o della città trasforma l'immagine del miglior regime e, in qualche modo, la ammorbidisce: «L'ordine vero o naturale (il potere di coloro che sono saggi su quelli che non sono saggi) dev'essere sostituito dal suo equivalente o dalla sua imitazione politica: il potere, circoscritto dalla legge, dei patrizi su coloro che non sono patrizi» (22). Ora, questa premessa di base della filosofia politica classica ha come effetti logici i dispositivi che la Arendt, da parte sua, non ha cessato di denunciare nella tradizione: cioè la concezione della politica come organizzazione elaborata da «quelli che sanno» per regolare e controllare la vita di «quelli che non sanno», ossia - in termini pascaliani - la politica come regola per un manicomio. Ed anche l'idea che l'oggetto primario della filosofia politica non è la politica, l'azione, la vita politica, ma i rapporti difficili, eventualmente pericolosi fra il filosofo e la città, fra il corpo dei filosofi e la comunità dei cittadini. Nella prospettiva di disuguaglianza, il miglior regime è quello che pone i saggi al riparo degli stolti, dei loro sbalzi, della loro follia. Esso è pensato, definito, costituito nell'interesse dei filosofi, a distanza dalla città, cioè contro di essa.

Kant distrugge proprio la premessa di base della filosofia politica classica - la divisione tra saggi e insensati - e, a ben vedere, in modo assai più radicale di quanto non abbia fatto Rousseau. Secondo la Arendt, anche se Kant considerava la vita come una prova temporale, egli non poteva che rigettare una filosofia, per la quale la vera conoscenza sarebbe accessibile solo a uno spirito separato, libero dai sensi. Secondo Kant, l'atto di conoscere risulta dall'incontro fra l'intendimento e la sensibilità, al punto che si è potuta interpretare la "Critica della ragion pura" «come un'apologia della sensibilità umana». Inoltre, anche nella sua giovinezza, in cui manifestava tendenze platoniche, Kant non ha mai pensato che il corpo e i sensi siano fonte d'errore. Da questo orientamento essenziale della filosofia di Kant, la Arendt trae due conseguenze.

1. Lungi dall'aver accesso a verità che lo metterebbero in disparte rispetto agli altri uomini, a distanza dalla coscienza

comune, il filosofo, agli occhi di Kant, ha un ruolo tutto sommato modesto: gli spetta illuminare la coscienza comune a proposito di se stessa, rivelarle il proprio sapere. Scrive la Arendt che, per Kant, il filosofo «resta pertanto un uomo come te e me, uno che vive tra uomini e non tra filosofi» (23).

2. Allo stesso modo, ogni uomo ordinario (e non solo il filosofo) è capace di apprezzare la vita in relazione al piacere e al dispiacere. Questa è la dimensione profondamente egualitaria della filosofia di Kant. L'autore delle tre "Critiche" non riteneva forse possibile l'incontro fra filosofia e opinione? Ai suoi occhi proporre una filosofia, di cui la ragione comune non potrebbe comprendere la minima proposizione, equivarrebbe a professare una filosofia inumana. Dunque, la Arendt interpreta la novità kantiana proprio in una prospettiva decisamente ugualitaria: «Entrambe queste conseguenze sono a loro volta, evidentemente, nient'altro che le due facce di una stessa medaglia, il cui nome è Eguaglianza» (24). In appoggio alla propria interpretazione, la Arendt cita il famoso passaggio di Kant in cui questi riferisce di come fu svegliato dal suo sonno morale da Rousseau. Dalla lettura di quest'ultimo, il suo sguardo rivolto agli altri uomini, le sue relazioni con gli altri uomini ne uscirono trasformate: «Per gusto, sono un cercatore. Sento tutta intera la sete di conoscere, il desiderio inquieto di estendere il mio sapere, o ancora la soddisfazione di ogni progresso compiuto. Vi fu un tempo in cui credevo che tutto ciò potesse costituire l'orgoglio dell'umanità e disprezzavo la gente che ignora tutto. Rousseau mi ha disincantato. L'illusoria superiorità è svanita; imparo a onorare gli uomini» (25). Così, ciò che l'innovazione kantiana mette in evidenza, ciò che essa rivela, non è solo la struttura di disuguaglianza della filosofia politica classica. La sua portata critica va molto più lontano. In effetti, l'autore delle "Critiche" mostra come la forma, gli orientamenti, la problematica stessa della filosofia politica dipendevano dalla premessa di disuguaglianza, sotto il potere della divisione fra quelli che sanno e quelli che non sanno. Negata la premessa di disuguaglianza, così come l'illusione di superiorità che l'accompagna, questa tradizione di pensiero svanisce, tanto che per mettersi fine non si tratta affatto di proporre una filosofia politica con tendenze ugualitarie - tale progetto non sarebbe forse contraddittorio? -, ma piuttosto

operare uno strano capovolgimento che attenta all'idea stessa di filosofia politica e a ciò che le è indissociabile, come la gerarchia dei modi di esistenza. Per la Arendt, «con il venir meno di questa secolare distinzione, tuttavia, è accaduto qualcosa di curioso. L'inclinazione del filosofo a occuparsi di politica scompare, egli non ha più alcun particolare interesse per la politica. Viene meno l'interesse soggettivo e la richiesta di un potere o di una costituzione che protegga il filosofo dalla moltitudine» (26). Così si manifesta l'eccezione kantiana nella storia della filosofia politica. In effetti, il carattere distintivo di Kant è di non aver scritto di filosofia politica in quanto tale. Ora, questo carattere negativo, il "deficit" che fa eccezione nella tradizione, la lacuna di Kant, sono il segno della sua forza, testimoniano il capovolgimento effettuato. Risvegliato dal suo sonno politico dall'esperienza entusiasmante della rivoluzione francese, Kant è giunto a evitare gli scogli della filosofia politica, a non riprodurre i difetti, soprattutto la sfiducia nei confronti della politica. Gli è estraneo il pensiero che, per salvaguardare la filosofia, converrebbe controllare e dominare la comunità politica dei cittadini. In modo positivo e inventivo, grazie a questa «lacuna», Kant - come Socrate - è riuscito a fare della politica un oggetto per la filosofia, allo stesso titolo della storia. Qui appare sensibilmente la distanza presa nei confronti della filosofia politica: mentre quest'ultima si dà per oggetto i rapporti fra filosofia e politica, il pensiero di Kant fa ritorno in qualche modo alla politica in sé, cosa totalmente differente.

Così, su questo punto, la Arendt concorda con l'interpretazione di Éric Weil, che scrive: «Con Kant, la politica cessa di essere una preoccupazione per i filosofi; essa diventa, nello stesso tempo che la storia, un problema filosofico» (27). Intendiamo che la questione filosofica del senso della politica o della storia si sostituisce alla questione del miglior regime capace di apportare le migliori garanzie ai filosofi, in quanto "corpus" particolare, a parte rispetto al resto della città. Continua Weil: «Non si tratta di comporre insieme storia e politica; si tratta di comprendere il loro senso comune, il senso che deve decidere ogni composizione» (28).

Perciò, a meno che non si voglia scegliere la via della restaurazione della filosofia politica classica e dunque la

ripresa della premessa inegualitaria - via seguita da L. Strauss e dai suoi discepoli - non si può non seguire la via aperta dal capovolgimento kantiano. Per la verità, scegliendo quest'ultima opzione, la Arendt apre uno spazio di pensiero, lottando su due fronti. Da un lato, contro Hegel e la dissoluzione del pensiero della politica in una filosofia della storia. Perché se c'è in Hegel, secondo la Arendt, una riabilitazione della politica, che segue la via del capovolgimento kantiano, bisogna anche ammettere che Hegel perde subito ciò che ha trovato, trasformandolo in una filosofia della storia, la quale termina in una dissoluzione della politica. Così, il modello dell'astuzia della ragione non si conclude in una negazione dell'azione? D'altra parte, evidentemente, ella lotta contro L. Strauss e i suoi allievi che, facendo ritorno alla filosofia politica classica, riproducono "volens nolens" i punti ciechi individuati e denunciati.

In certo senso, la Arendt cerca di aprire una terza via: se è vero che la modernità, grazie al capovolgimento kantiano (per non parlare di Machiavelli), mina la filosofia politica classica, tuttavia essa non dev'essere pensata unicamente sotto il segno della perdita o del declino, perché nonostante tutto è portatrice di un altro pensiero della politica, in rottura con i punti ciechi della tradizione, senza che questa nuova filosofia politica, questa «vera filosofia politica», corra il rischio di dissolversi e di perdersi in una filosofia della storia.

CONCLUSIONE.

«Una vera filosofia politica»: questo programma non esprime, forse inconsapevolmente, i limiti della critica della Arendt? Questa espressione non lascia forse intendere che, al di là della filosofia politica classica e dei suoi «vizi», sarebbe possibile accedere a un'altra filosofia politica, tale che, liberata dagli errori, essa permetterebbe di attingere alla filosofia politica nella sua verità e nella sua autenticità? Ma si può concepire una verità della filosofia politica? E' legittimo lavorare per il suo avvento? Oppure si tratta soltanto - con la scusa di questa esigenza - di riprendere e rinforzare

un'illusione consustanziale con il progetto stesso della filosofia politica? Per una forma di critica che si vuole più radicale, quella del Jacques Rancière de "Il disaccordo", dagli accenti talora arendtiani, la verità della filosofia politica sarebbe la sua falsità. Non ci sarebbe spazio per nutrire il sogno di una filosofia politica autentica, perché l'idea stessa di filosofia politica, o di politica dei filosofi, inseparabile da un'opposizione di principio all'antecedenza di una politica del "demos", sarebbe da rigettare senza concessioni, e non solo una o l'altra sua manifestazione storica (29). A dire il vero, la Arendt non è estranea a una simile radicalità. Dubitando di ricadere negli errori della politica dei filosofi, ella rifiuta molto decisamente ed energicamente il titolo di «filosofa» e si colloca più modestamente accanto agli scrittori politici.

Così, al termine di questo percorso, siamo forse in grado di esplicitare nel modo migliore l'esigenza di affrontare la politica «con occhi purificati da ogni filosofia». Questa espressione significa anzitutto non considerare la politica dal punto di vista della filosofia, dell'interesse corporativo dei filosofi; poi non sottomettere l'agire politico alla distinzione e alla gerarchia tra due modi di esistenza, il filosofico e il politico, accordando il primato al modo di vivere contemplativo; infine non riprodurre i nodi della tradizione, la paura dell'azione, l'orientamento verso la mortalità con i suoi inevitabili effetti, la premessa inegalitaria. Solo dopo questo esercizio preliminare complesso, la Arendt «sorta di fenomenologa», secondo la sua stessa espressione, ritiene di poter fare ritorno all'azione stessa, comprendendone l'irriducibile specificità, ben al di là del lavoro e dell'opera, risvegliandone le significazioni dormienti o dimenticate. Della filosofia, come abbiamo già detto, ella intende conservare solo lo stupore di fronte alla condizione ontologica di pluralità, per non cadere né nell'empirismo, né nel positivismo. Non è molto utile sforzarsi di definire una «vera filosofia politica» nella sua natura propria, posto che ci sia vera filosofia politica (ciò equivarrebbe, in certo senso, a descrivere l'opera della Arendt per intero): meglio spostare l'angolo visuale e prestare attenzione al "tono" di tale filosofia, alla sua tonalità propria. Non è forse in questa tonalità, che si incontrano contemporaneamente la ripresa dell'opposizione alla filosofia

politica e il tentativo di andare oltre di essa, disfacendo in qualche modo i nodi della tradizione? Non è forse tale tonalità che -lungi dall'essere una semplice sovrastruttura - orienterebbe le scelte fondamentali di questa filosofia politica, permettendole di replicare alle opzioni antipolitiche della tradizione e di elaborare posizioni inedite?

Spostata così e così posta la questione, sembra che la "Arendt professi una concezione eroica della politica, nella misura in cui condivide una concezione politica dell'eroismo". Prendendo questo cammino, questo tono eroico, la Arendt si sforza di rispondere in modo inventivo, di ribattere ai punti morti della tradizione, di contrastare il peso e la pre-gnanza del pensiero ereditato.

Precisiamo subito - onde evitare ogni equivoco - che la concezione eroica arendtiana della politica è di qualità particolare. Non ignoriamo i pericoli a cui simile valorizzazione della tonalità eroica espone. Il ventesimo secolo ha conosciuto forme di eroismo totalitario, sia nell'esaltazione del soldato in balia della mobilitazione totale, sia nella glorificazione dell'uomo nuovo. Inoltre, una volta aperta questa porta, non mancheranno certamente «anime buone», che cercheranno di avvicinare la tonalità eroica della Arendt a quella di Heidegger, fino a discernervi un eroismo tipicamente antipolitico, rivolto contro la città. Non approfondiremo il confronto tra l'eroismo arendtiano e quello heideggeriano, confronto che dovrebbe seguire l'esempio di Jacques Taminiaux, il quale ha cura di mostrare (in "Fille de Thrace et le Penseur professionnel") quanto la Arendt abbia pensato in risposta a Heidegger; ci basti precisare che la Arendt professa una concezione straordinariamente sobria dell'eroismo. Ispirandosi ad Omero ella definisce l'eroe anzitutto come un uomo libero, che, in compagnia di altri uomini liberi, ha combattuto davanti a Troia. Nello stesso tempo, la Arendt rigetta espressamente le concezioni postomeriche, che tendevano a situare l'eroe in uno spazio intermedio e indeterminato fra gli dei e gli uomini, così che l'eroe diviene un semidio, o meglio un uomo divinizzato. L'eroe, secondo la Arendt, non ha bisogno di qualità eroiche, non manifesta una sovranatura, che lo metta da parte rispetto agli altri uomini,

suoi pari. Gli basta possedere la qualità politica per eccellenza, e cioè il coraggio, qualità riscoperta da Machiavelli contro la valorizzazione cristiana dell'umiltà. Il coraggio è l'impulso che permette di rispondere: «Presente!», davanti a una situazione critica, o quando è in gioco la libertà degli uomini: «Quest'idea, che solo chi è disposto a rischiare la propria vita possa essere libero, non è mai scomparsa del tutto dalla nostra coscienza [...]. Il coraggio è la più antica fra tutte le virtù politiche e fa tuttora parte delle poche virtù cardinali della Politica (30). Poiché l'attore politico supera la paura della morte, egli può lasciare la sfera familiare destinata alla riproduzione e alla protezione della vita, per esporsi ai molteplici rischi della scena pubblica, che vanno dall'ostracismo alla morte. Le categorie con il cui aiuto la Arendt ci invita a pensare la politica dipendono proprio da una problematica dell'eroismo. E' così per quanto riguarda il passaggio dall'oscurità tipica dell'ambito privato alla luce della sfera pubblica. Non si tratta tanto di un passaggio, quanto di un salto che, nella sua istantaneità, strappa al riparo della sfera privata ed espone ai pericoli della vita pubblica. Accade lo stesso per la non meno repentina trasformazione del nome; nel momento in cui l'attore politico rivela agli altri e a se stesso un'identità problematica, quella del "Chi", il nome patronimico, il nome del padre esce dal seguito ripetitivo delle generazioni, per brillare di un nuovo splendore. A condizione che grandi azioni o grandi parole lo facciano accedere all'immortalità civica. Nel caso della Arendt, la concezione eroica della politica è preplatonica, nel senso in cui ella ritorna deliberatamente al di qua dell'istituzione platonica della filosofia politica - soprattutto al di qua del "Fedone" - per rifarsi ad Omero: ella desidera fare di quest'ultimo l'educatore alla politica, e rifiuta - contro Platone - il magistero di Socrate, o almeno del Socrate di Platone. La Arendt non riafferma forse un legame incancellabile fra la "polis", l'esperienza della libertà e l'avventura omerica? In "Che cos'è la politica?", che cosa considera dell'epica omerica, se non la prefigurazione della «immane esperienza delle potenzialità di una vita tra uguali»? (31)

Quella della Arendt è una risposta, dicevamo, ai tre punti ciechi della filosofia politica classica.

Se la filosofia politica, o la politica dei filosofi, si

caratterizza per la paura dell'azione, per paura dell'azione dei cittadini che potrebbe venire a scuotere la serenità della vita filosofica, al contrario una concezione eroica della politica privilegia l'azione fino ad assicurare la sua precedenza su ogni teorizzazione possibile, poiché, secondo la Arendt - che intende separare l'eroe dal mito - l'eroe è l'essere agente nel senso più elevato. Accettando l'abitudine linguistica greca, è proprio questa la qualificazione ch'ella gli attribuisce nella "Vita della mente" (32). E' bene notare come ciò non valga non solo per l'eroe della città greca o della repubblica romana, ma riguardi anche l'eroe rivoluzionario moderno, nella misura in cui quest'ultimo resta fino in fondo un attore politico. La Arendt non consiglia forse esplicitamente di considerare le grandi rivoluzioni moderne e di studiarle, se si vuol veramente comprendere il carattere dell'azione? (33) Da una concezione eroica della politica, nel senso in cui l'intende la Arendt, ci si può dunque attendere ch'essa superi la paura dell'azione e abbandoni il punto di vista limitato e timoroso dei filosofi.

Nella sua riflessione critica sulla filosofia politica, come abbiamo visto, la Arendt ha impiegato due serie determinanti per pensare il rapporto con la politica: la natalità da una parte e la mortalità dall'altra. Tanto la mortalità spregiatrice del corpo distoglie dalla città e dalla vita politica, quanto la natalità legata alla condizione ontologica di pluralità orienta verso la politica. Ora, nella concezione della Arendt, l'eroe ha la particolarità di tessere un rapporto essenziale con la natalità. Attore politico per eccellenza, è l'essere dell'inizio, l'«iniziatore», colui che è in grado di interrompere - grazie a un'azione concertata - un processo e di lasciar accadere, tramite tale breccia, un evento imprevedibile, o l'inizio della possibilità. Il suo arrivo improvviso nello spazio pubblico ha il valore di una seconda nascita; in quanto tale, essa ripete e trasforma il fatto bruto della nascita biologica. In seno a tale reiscrizione politica nella condizione di natalità, l'eroe è pronto ad affrontare il rischio della morte. Come se l'essere-per-la-nascita (che, nell'inizio, fa esperienza dei suoi poteri) precedesse necessariamente l'essere-per-la-morte. Perché anche se l'eroe nasce a se stesso e agli altri prendendo su di sé il rischio della morte e l'opportunità dell'immortalità civica, nondimeno egli resta essere-per-la-nascita, poiché il rapporto

con la morte è posto sotto il segno della natalità, di una seconda nascita, nella luce della città. Maurice Blanchot non scrive forse: «Morendo, l'eroe non muore, egli nasce, diventa glorioso, accede alla presenza, si stabilisce nella memoria, nella secolare sopravvivenza»? (34)

Quanto alla premessa di disuguaglianza, non si sarebbe forse tentati in primo luogo di pensare che l'eroe la rinforzi sensibilmente, aggiungendovi ciò che Nietzsche chiama «il "pathos" della distanza», destinato a denotare una separazione fra lui e gli altri uomini? Ma ciò significherebbe dimenticare che, nel caso della Arendt, la concezione eroica della politica è decisamente legata a una concezione politica dell'eroismo. Che cosa si intende? In effetti, non basta sottolineare che la Arendt professa una concezione sobria dell'eroismo; bisogna ancora aggiungere che il carattere politico dell'eroismo è la condizione di possibilità di tale sobrietà. Carattere politico dell'eroismo è da intendere in senso forte; ciò vuol dire negativamente che non si tratta né di una concezione metafisica, in cui l'eroe si dà alle avventure della negatività, scegliendo la via di una sovranatura per meglio negare la condizione umana; né di una concezione estetica, in cui l'eroe lavora per fare della sua vita un'opera d'arte. L'eroe della Arendt non è un "dandy". L'insistenza sul carattere politico dell'eroismo significa che tale eroismo si dispiega e si manifesta nei limiti della condizione umana; non è precisamente il rapporto alla politica che deve permettere a un simile eroe di lottare contro la "hybris" dell'avventura eroica e di resistere ai richiami affascinanti di una sovranatura, qualunque sia il suo nome? Ma - più ancora - l'eroismo sorge al centro di un'esperienza politica specifica, di un'esperienza della libertà, che ha per nome «città». Nel quadro della "polis" e per la "polis", l'eroe rivela a se stesso e agli altri di essere l'attore politico per eccellenza, l'essere che agisce nel senso più alto. Invece di erigersi a "upsipolis", sopra la città (e alla fine fatalmente contro di essa), l'eroe - come lo concepisce la Arendt - vuole iscriversi in seno alla città, in quanto tale carattere politico (in senso forte: per-la-"polis") lo preserva dal trasformarsi in bestia selvatica nei confronti degli altri uomini e previene lo slittamento sempre in agguato dall'eroismo alla tirannia. In qualche modo, la qualità politica di tale eroismo gli serve da protezione e introduce in tale

percorso, che può tendere alla assenza di misura, qualcosa che faccia da misura. Per giunta questo eroismo è votato alla politica, perché si manifesta, come ha mostrato Taminiaux, all'interno di un'azione di concerto, realizzata da molti, esperienza "in actu" della condizione di pluralità, proprio all'opposto del "pathos" della distanza e della volontà di separazione.

Forse è questo eroismo delle grandi rivoluzioni moderne - soprattutto quello del giugno 1848 o della Comune del 1871 - che può permetterci di comprendere nel modo migliore l'eroismo arendtiano? Un eroismo della breccia, tale che l'eroe - dopo un momento di splendore - consenta a rientrare nei ranghi, da cittadino repubblicano; un eroismo di tipo nuovo che - contrariamente all'eroismo classico - tenderebbe verso la forma paradossale di un eroismo dei senza-nome. Contemporanei e storici lo hanno notato: chi conosce gli eroi che, nel 1848 o nel 1871, presero l'iniziativa di un assalto o resistettero fino alla morte sulle barricate, davanti alle forze della repressione?

Queste tre risposte, scaturite da una concezione eroica della politica, delineano senza alcun dubbio un disegno globale. Esse mirano a un pensiero della politica che, se mantiene un rapporto con lo stupore filosofico, si situa però decisamente all'esterno della filosofia politica, non ai bordi, non ai margini, ma nella sua exteriorità. Nella Arendt c'è un «eroismo dello spirito» nel senso di Vico, che le permette di conquistare tale posizione di exteriorità, come se il tono eroico aprisse la strada a un nuovo modo di pensare l'azione. Così, più che fare della «vera filosofia politica» un nuovo "avatar" della politica dei filosofi, che ambirebbe raggiungere alla fine la politica nella sua verità, mettendo da parte l'imprevedibilità dell'azione, forse si può valutarne la misura critica e ironica grazie a una formula pascaliana (ancora Pascal!), che sarebbe: «La vera filosofia politica si burla della filosofia politica». Si burla della tradizione e del pensiero ereditato; si burla anche dei tentativi presenti e pesanti di restaurazione. Questa formula, che non cancella né attenua l'opposizione della Arendt alla filosofia politica, circoscrive senza alcun dubbio un luogo, a partire dal quale leggere l'autrice di "Vita activa". In effetti, si può

presumere - senza grandi rischi di errore - che la lettura della Arendt sarà differente se la lotta contro la tradizione viene tenuta in conto oppure no. Perché, se la si minimizza o, più esattamente, se non la si prende sul serio, riducendola all'espressione di una idiosincrasia contingente; se si lavora per fare della Arendt uno «dei più grandi filosofi politici del nostro tempo», si arriverà ben presto a una Arendt canonica, mummificata, pietrificata, che funzionerà presto come autorità per legittimare i conservatorismi esistenti, sia che si tratti dell'educazione, sia che si tratti della repubblica. Sono numerosi gli «arendtiani», che preferiscono passare sotto silenzio questa opposizione alla filosofia politica.

Inversamente, se si presta deliberatamente attenzione a questo orientamento essenziale, a questa ironia, se se ne accoglie la forza dirompente, non ci si accorge forse che l'esteriorità è un passaggio obbligato per accedere a ciò che nella Arendt è inclassificabile, cioè «scandaloso», e non si presta affatto a un'operazione di canonizzazione? In breve, si aumentano così le possibilità di ritrovare l'"enfant terrible", il cui pensiero, lungo tutto un versante, punta a un'idea libertaria della politica. Basti ricordare le sue posizioni su Israele nel grande testo del 1944, "Zionism Reconsidered" (35), la sua critica dello Stato-nazione, la sua critica della sovranità, dei partiti, il suo interesse per la disobbedienza civile, il suo rapporto con Rosa Luxemburg, la sua scelta della repubblica dei consigli.

Prima di esplorare tali vie, si sappia riconoscere nella Arendt un «tafano», una «torpedine», un moderno Socrate, che come una guastafeste del pensiero, mette il bastone fra le ruote dei giovani che si precipitano nelle biblioteche per «fare» filosofia politica e pone loro la domanda preliminare, la più imbarazzante: "what is political philosophy?"

Note

N. 1. H. Arendt, "Tra passato e futuro", Vallecchi, Firenze 1970, p. 10.

N. 2. H. Arendt, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache",

in G. Gaus, "Zur Person. Porträts in Frage und Antwort", Deutschen Taschenbuch, München 1965, p. 20; trad. it. «Che cosa resta? Resta la lingua materna», "aut aut", 239-240, 1990, p.p. 11-30.

N. 3. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant", Il melangolo, Genova 1990, p. 39.

N. 4. B. Pascal, "Pensieri e altri scritti di e su Pascal", Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 236.

N. 5. Nel marzo 1954, la Arendt tenne all'Università di Notre Dame una lezione in tre parti, dal titolo "Philosophy and Politics. The Problem of Action and Thought After the French Revolution". Le prime due parti sono rimaste manoscritte; la terza si trova in H. Arendt, «Philosophy and Politics», "Social Research", 57-1 (primavera 1990), p.p. 73-103. (n.d.t.)

N. 6. Ibid., p. 73.

N. 7. R. Schurmann, "Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir", Seuil, Paris 1982, p. 50.

N. 8. H. Arendt, "Tra passato e futuro", cit., p. 33.

N. 9. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 42.

N. 10. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 103.

N. 11. Platone, "Fedone", 67e, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 74.

N. 12. M. Dixsaut (a cura di), "Platon. Phédon", Flammarion, Paris 1991, p. 333.

N. 13. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p.p. 162-163.

N. 14. Platone, "Fedone", 82c, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 85.

N. 15. N. Loraux, "Donc Socrate est immortel", in J.B. Pontalis (a cura di), "Le Temps de la réflexion", Gallimard, Paris 1982, p. 36.

N. 16. Ibid., p. 45.

N. 17. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", foglio 024445 del lascito "The Papers of Hannah Arendt" della Library of Congress di Wàshington, D.C.

N. 18. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", cit.

N. 19. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 656.

N. 20. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", cit., foglio 024446.

- N. 21. L. Strauss, "L'intention de Rousseau", in P. Bénichou (a cura di), "Pensée de Rousseau", Seuil, Paris 1984, p.p. 92-93.
- N. 22. Ibid., p. 93.
- N. 23. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 47.
- N. 24. Ibidem.
- N. 25. I. Kant, "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime", Rizzoli, Milano 1989.
- N. 26. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p.p. 48-49.
- N. 27. É. Weil, "Problèmes kantians", Vrin, Paris 1979, p.p. 140-141. Trad. it., "Problemi kantiani", Quattroventi, Urbino 2006.
- N. 28. Ibidem.
- N. 29. Conf. J. Rancière, "La Mécontente. Politique et Philosophie", cit.
- N. 30. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 34.
- N. 31. Ibid., p. 36.
- N. 32. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 154.
- N. 33. H. Arendt, «Action and the 'Pursuit of Happiness'», in "Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin", C.H. Beck, München 1962, p.p. 1-16.
- N. 34. M. Blanchot, "L'Entretien infini", Gallimard, Paris 1969, p. 549; trad. it. "L'infinito intrattenimento", Einaudi, Torino 1977.
- N. 35. H. Arendt, «Zionism Reconsidered», "Menorah Journal", 33, 1945, p.p. 162-195; trad. it. di G. Bettini, in H. Arendt, "Ebraismo e modernità", Unicopli, Milano 1986, p.p. 77-116.

PER UNA FILOSOFIA POLITICA CRITICA?

Quale rapporto vivo possiamo "oggi" avere con la teoria critica? Domanda più generosa e certo più feconda di quella che consisterebbe nel chiedersi: «Che cosa è vivo e che cosa è morto nella teoria critica?». Chi enuncia la domanda in questa forma è come un chirurgo, che tasta un corpo per vedere ciò che merita di essere salvato. Mentre la domanda come noi la poniamo, parte da noi, dagli interessi della ragione che ci appartengono, dal nostro rapporto presente all'emancipazione. In effetti, saremo in grado di instaurare un legame con la teoria critica, nella misura in cui continueremo a sentire nostra la questione dell'emancipazione.

Ma come intendere questo «oggi»? Ci si può accontentare di definirlo come un rinnovamento della filosofia politica? E se è questo il caso, che rapporto ci può essere in un tale contesto con la teoria critica? Del resto, occorre sapere di che rinnovamento si tratta. Siamo dinanzi a un ritorno alla filosofia politica, cioè alla restaurazione di una disciplina accademica, oppure, cosa assai diversa, a un ritorno delle questioni politiche? Per i sostenitori della prima ipotesi, si tratta di un movimento interno alla storia della filosofia, anche se essi tengono conto o credono di tenere conto di ciò che essi chiamano pudicamente «le circostanze». Dopo l'eclisse più o meno enigmatica della filosofia politica, si annuncerebbe un ritorno a questa disciplina trascurata, in via parallela del resto alla riabilitazione del diritto e della filosofia morale. Tutt'altra cosa è il ritorno delle "res politicae". Nel momento in cui crollano i regimi totalitari, fanno ritorno le "res politicae". Non è più l'interprete, che sceglie di rivolgersi verso un discorso provvisoriamente messo da parte per ridargli vita, ma sono le "res politicae" stesse a fare irruzione nel presente, interrompendo l'oblio che le colpiva o ponendo termine alle iniziative che miravano alla loro scomparsa. Sono due

situazioni completamente diverse, che bisogna stare attenti a non confondere, tanto più che non è inverosimile pensare come il ritorno alla filosofia politica possa avere l'effetto paradossale di distogliere l'attenzione dalle "res politicae", fino a occultarle. Già Ludwig Feuerbach, nel 1842, in "Necessità di una riforma della filosofia" invitava a distinguere fra due tipi di riforma: o una filosofia che sorge dal medesimo fondo storico di quelle che la precedono, o una filosofia che sorge da un'epoca nuova della storia umana: «Un conto è una nuova filosofia che sorge dalla stessa epoca storica di quelle che la precedono; ben altra cosa è una filosofia che emerge in un'era radicalmente nuova dell'umanità» (1). Così dobbiamo imparare a distinguere, dietro i termini di "rinnovamento della filosofia politica", tra il risveglio di una semplice disciplina accademica, che riparte come se niente fosse, e la manifestazione post-totalitaria del bisogno di politico. Intendiamo riferirci alla riscoperta della questione politica dopo che il dominio totalitario ha tentato di annullare, di cancellare per sempre la dimensione politica della condizione umana, che è figlia di un bisogno dell'umanità. E se ci vien chiesto di citare una «cosa» politica che ora ritorna, non potremmo rispondere: «il ritorno della stessa questione politica», oppure: «la rinascita della distinzione tra regime politico libero e dispotismo»? O potremmo citare la domanda di Spinoza, ripresa da La Boétie: «Perché gli uomini combattono per la loro servitù, come se si trattasse della loro salvezza?».

A ben valutarne gli effetti, questa distinzione riguardo al significato del rinnovamento della filosofia politica non è indifferente. Appare evidente come questo rinnovamento - se designa unicamente la restaurazione di una disciplina accademica - porti con sé come minimo il disinteresse per la teoria critica, se non addirittura una netta opposizione. Veramente, per questi «nuovi filosofi» della politica, non si tratta di soppiantare la teoria critica, tanto essa appare loro legata con la "scuola del sospetto" (il trio infernale Marx, Nietzsche, Freud) e dunque con una critica del dominio che, come è noto, dev'essere eliminata, perché ci renderebbe ciechi alla specificità della politica. Inversamente, se il rinnovamento significa accettazione delle questioni politiche, che farebbero ritorno, la situazione teorica si presenta molto diversamente: se

la questione politica non viene ridotta alla gestione non conflittuale dell'ordine stabilito, ma si apre a una riformulazione della questione dell'emancipazione "hic et nunc", il legame con la teoria critica come critica del dominio si impone, nella misura stessa in cui le vie dell'emancipazione passano necessariamente - se non esclusivamente - attraverso questa critica. Anzi, proprio perché si mette in rilievo uno scarto irriducibile tra politica e dominio, non si possono ignorare i fenomeni che rilevano della critica del dominio e si rivela legittimo esplorare o inventare una relazione forse inedita fra teoria critica e filosofia politica. Forse è proprio per questa via che ci si può lanciare alla ricerca di una filosofia politica critica che, invece di distoglierci dalle questioni politiche, dal loro risorgere, ci ricondurrebbe ad esse con tanta maggiore sicurezza, quanto più l'orientamento verso l'emancipazione permetterebbe di evitare due scogli, l'uno e l'altro funesti: da una parte l'oblio dei fenomeni del dominio, dall'altra la cecità di fronte alla differenza tra politica e dominio.

L'esplorazione di ciò che potrebbe essere una filosofia politica critica e di un'articolazione possibile fra teoria critica e filosofia politica, esige un cammino complesso.

In un primo tempo, bisogna tentare di rispondere a una questione preliminare, che non è possibile evitare: la teoria critica può essere considerata, in qualche misura, come una filosofia politica, o almeno esiste una affinità fra teoria critica e filosofia politica? Naturalmente una differenza assoluta tra le due renderebbe più difficile e al limite impossibile la costituzione di una filosofia politica critica. Solo nell'ambito di una prossimità relativa si può concepire una simile articolazione, anche se essa può essere realizzata solo attuando alcune significative modifiche. Ci tocca dunque il compito di determinare se la teoria critica (sappiamo che uno dei suoi fondatori, Max Horkheimer, ha affermato: «L'autorità è una categoria dominante nell'apparato concettuale storico») (2) contiene implicitamente o esplicitamente una filosofia politica.

Non basta però constatare un orientamento della teoria critica verso la filosofia politica per concludere subito alla possibilità e alla legittimità di una filosofia politica critica.

Questo orientamento è senza dubbio necessario, ma non ha affatto il valore di una condizione sufficiente. Una delle qualità più preziose della teoria critica è di affermare la storicità del lavoro del concetto. Ciò significa, per noi, che è necessario, in un secondo tempo, considerare le dimensioni indissolubilmente filosofiche e storielle del problema. Se consideriamo che la novità dell'epoca consiste nella fine dei domini totalitari, pensati come distruzione della politica, e dunque nella riscoperta della politica, ci troviamo posti di fronte alla scelta fra un'alternativa e un'articolazione.

Si può ipotizzare un'"alternativa" fra i due paradigmi, quello della critica del dominio che definisce la teoria critica e quello del pensiero della politica, pensata come differente dal dominio. Ci troveremmo dunque in presenza di due posizioni: da un lato, la critica del dominio, che continuerebbe instancabilmente a ricercare le manifestazioni della divisione tra Signore e Servo; dall'altro, coloro che - sensibili alla nuova alba della politica - ignorerebbero sprezzantemente le ombre del quadro e cioè la persistenza del dominio.

Si può ipotizzare invece un'"articolazione" estranea alle banalità dell'eclettismo, che si darebbe il compito temibile di concepire insieme, in una coesistenza conflittuale, la critica del dominio e il pensiero della politica, poiché l'esistenza dell'una non impedirebbe l'altro. E' inoltre necessario proporre una cerniera tra di essi. Ricordando il nostro titolo, è evidente che l'ipotesi dell'alternativa non ci interessa molto, poiché essa ha una irritante tendenza a chiudersi in una logica unilaterale e faziosa e ad accontentarsi dello scontro dei paradigmi. Solo la via dell'articolazione ci pare degna di essere tentata, perché sotto il nome di "filosofia politica critica" essa ha almeno il merito di rifiutare due soluzioni banali, l'irenismo o il catastrofismo: è fin troppo facile scivolare sulla loro china.

LA TEORIA CRITICA E' UNA FILOSOFIA POLITICA?

E' una domanda a cui è difficile rispondere, perché per farlo in modo soddisfacente bisognerebbe disporre di una definizione, o meglio di una concezione della filosofia politica,

che permetta di apprezzare il carattere più o meno adeguato di questa identificazione. Questa difficoltà appare, non appena si considerano le risposte che sono state date, sia in positivo che in negativo.

Così George Friedman, nella sua opera "The Political Philosophy of the Frankfurt School" (3) risponde in modo affermativo. Senza fissare una definizione preliminare, l'autore riconosce nell'opera collettiva della Scuola di Francoforte una filosofia politica, nella misura in cui la teoria critica elabora una critica della modernità e mira a intervenire in questa crisi. Per i teorici di Francoforte, l'oggetto essenziale della critica sarebbe il paradosso della modernità, e cioè l'avvento - con la modernità - di una razionalità sragionante, di una ragione che non mantiene le sue promesse e fa nascere un mondo in cui trionfa la sragione.

Tale paradosso varrebbe come risposta alla domanda iniziale della "Dialettica dell'illuminismo": perché l'umanità invece di realizzare condizioni veramente umane è precipitata in una nuova barbarie? Secondo l'autore, il problema dell'illuminismo fu il punto di partenza della filosofia politica propria della teoria critica, se si prendono in parola le frasi iniziali del capitolo «Il concetto di "Aufklärung"», nella "Dialettica dell'illuminismo": «L'Illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura» (4). Se il programma dell'Illuminismo consiste nel liberare il mondo umano dall'influenza del mito, la domanda diviene: per quale processo interno la ragione giunge ad autodistruggersi, cioè a invertirsi in nuova mitologia? La tesi fondamentale di Theodor W. Adorno e di Max Horkheimer è che la ragione stessa si autodistrugge per l'efficacia del suo movimento interno. All'interno della ragione sorge la mitologia distruttiva della ragione, che non ha niente a che vedere con sopravvivenze arcaiche, né con manipolazioni consapevoli. Invece di mantenere la ragione lontana dal mito, in modo rassicurante, la teoria critica rivela la sua prossimità o peggio la sua affinità con esso. Anche da sveglia, la ragione produce dei mostri. Così la teoria critica si muove a contrappelo rispetto alla problematica classica dell'illuminismo, che faceva

della ragione l'avversaria dichiarata del mito. Secondo Adorno e Horkheimer, esisterebbe al contrario una complicità segreta tra ragione e mito. Quanto al motore dell'inversione, non consiste forse nella congiunzione tra liberazione dalla paura e scelta della sovranità? In questa congiunzione, in questa identificazione, consisterebbe la complicità segreta della ragione e del mito. Da parte della teoria critica, non si tratta perciò di prendere congedo dalla ragione; rispetto a questa, essa riafferma al contrario la volontà di salvarla.

Secondo l'analisi di Friedman, l'attacco della teoria critica contro il filisteismo borghese, ma anche contro il marxismo istituzionale, si iscrive in una svolta estetica, come se la questione politica avesse disertato l'economia per rivolgersi all'arte e alle promesse di felicità che essa annuncia. Manca l'interrogativo: una critica della modernità, per quanto così complessa e paradossale, basta a costituire una filosofia politica? Tuttavia, la conclusione dell'opera esprime qualche dubbio riguardo alla realtà di tale filosofia politica. In particolare, la valorizzazione dell'Eros, nell'opera di Marcuse, non avrebbe l'effetto di distogliere l'uomo dai problemi della città? Una mancanza di moderazione tipicamente moderna non determinerebbe l'ignoranza della questione della giustizia? Infine, come concepire la società emancipata: essa manterrebbe una dimensione politica o si porrebbe al di là della politica, come se l'emancipazione significasse essere liberati dalla politica? Nonostante la formulazione di questi dubbi, l'autore mantiene la prospettiva che ha scelto e continua a vedere nella critica della ragione moderna gli elementi di una filosofia politica possibile.

Al contrario, Leszek Kolakowski, nelle pagine severe da lui dedicate alla Scuola di Francoforte, conclude in senso negativo. Ispirandosi a una posizione liberale, e aderendo a una definizione piuttosto tassonomica della filosofia politica, a partire dai suoi oggetti più classici, egli nega questa qualifica alla teoria critica e la rinvia ad ambiti diversi: l'ideologia, l'utopia o la critica sociale. Questo rinvio della teoria critica al di fuori della filosofia politica è tuttavia alquanto problematico.

Certo, la teoria critica non è una filosofia politica nel senso accademico del termine, tanto più che i suoi esponenti si tengono alla larga da quella che Arthur Schopenhauer chiamava, per rifiutarla, la «filosofia universitaria». Fatta questa precisazione, occorre subito aggiungere che nell'ambito della filosofia moderna la teoria critica si distingue per una sensibilità particolarmente acuta per la questione politica e quella dell'emancipazione. Filosofia per tempi oscuri, si potrebbe dire. Se torniamo per un attimo alla problematica giovane-hegeliana, come la troviamo esposta da Feuerbach, con l'opposizione tra filosofia e non-filosofia, la questione politica non dovrebbe essere posta all'esterno della filosofia, dal lato della non-filosofia, che non teme di turbare l'identità falsamente stabile della filosofia? La politica, in quanto prassi, non reintroduce nel testo della filosofia - che si costruisce sulla negazione dello spazio e del tempo - proprio quello spazio e quel tempo che sono i primi criteri della prassi? Secondo Marcuse, in "Ragione e rivoluzione", il carattere proprio della filosofia di Hegel non è forse di avere reso possibile il passaggio alla teoria sociale? Così facendo, Marcuse non descrive forse quel che è accaduto alla filosofia politica di Hegel, di cui tratta nel capitolo 6 della parte prima, e dunque alla filosofia politica in generale, tanto l'opera hegeliana è centrale nella modernità? «Le fondamentali idee filosofiche di Hegel - scrive Marcuse - si erano realizzate nella specifica forma storica che aveva assunto lo Stato e la società divenne l'argomento centrale di un nuovo interesse teorico. La filosofia si era in tal modo sviluppata in teoria sociale» (5). A questo punto si aprono due vie: o lo Stato e la società restano interni al sistema, la filosofia si muta in scienza amministrativa con Lorenz von Stein e la dialettica diviene sociologia; o la questione dello Stato e della società si trasforma in quella della loro abolizione, e cioè nella questione della rivoluzione che, per definizione, è esterna al sistema. Si opera così un mutamento della filosofia politica, nella misura in cui la questione politica è uscita in certo senso al di fuori di sé. Questo passaggio fuori di sé della politica, questa fuoriuscita della politica in un altro elemento, implica una traduzione della lingua della filosofia, ma soprattutto che la lingua della politica sia tradotta nella lingua più generale

dell'emancipazione. Scrive Marcuse: «Il passaggio da Hegel a Marx è, sotto tutti gli aspetti, un passaggio a un ordine di verità essenzialmente diverso, che non deve essere interpretato in termini filosofici. Vedremo che tutti i concetti filosofici della teoria marxiana sono categorie sociali ed economiche, mentre le categorie sociali ed economiche di Hegel sono tutte concetti filosofici. Anche i primi scritti di Marx non sono filosofici. Essi sono la negazione della filosofia, sebbene esprimano ancora tale negazione in un linguaggio filosofico» (6). Per giunta, mentre nel sistema di Hegel tutte le categorie utilizzate concernono esclusivamente l'ordine esistente, in Marx le categorie si riferiscono alla negazione di questo ordine. Esse mirano a una nuova forma di società e si rivolgono ad una verità, che apparirà con l'abolizione della società civile: «La teoria di Marx -scrive Marcuse - è 'critica' nel senso che tutti i suoi concetti sono un atto d'accusa contro l'ordine esistente» (7). A ciò si aggiunge il fatto che la critica della società diviene l'opera non più della filosofia, ma di una pratica emancipatrice sociale-storica.

Per apprezzare dunque la qualità della filosofia politica della teoria critica, occorre tener conto di questi due passaggi al di fuori di sé -quello della filosofia e quello della politica - che la costituiscono; fuoruscite, che non significano affatto un abbandono dell'oggetto, ma il suo spostamento in un altro elemento, per esempio quello dell'economia, e un diverso modo di perseguire, entro di esso, i fini della filosofia e della politica. Ne consegue che la teoria critica, invece di essere l'abbandono della filosofia politica, o la sua pura e semplice negazione, ne è la traduzione nella lingua dell'emancipazione o in quella della rivoluzione. Traduzione che si conclude nella situazione paradossale, secondo cui la teoria critica rompe con la filosofia politica per meglio riprenderla e continuarla, e in breve per salvarla, con altri mezzi, in altri ambiti e per altre vie. In altre parole la teoria critica è concepita dai suoi fondatori come un salvataggio della filosofia politica, attuato attraverso un transfert. Non c'è dubbio che sia qui operante il modello elaborato da Karl Korsch, nel suo capolavoro "Marxismo e filosofia" (8).

Tenendo presente tutto questo, si comprenderà quanto la

risposta negativa alla domanda di cui ci stiamo occupando passi a lato del problema, senza aver considerato e compreso lo spostamento e il salvataggio (attraverso transfert) della filosofia politica, e quanto tale risposta si riveli perciò inaccettabile.

La questione politica, anche se tradotta in un'altra lingua, è presente nella struttura della teoria critica e ha in essa lo statuto di una dimensione costitutiva. Fin dal prologo dei "Minima Moralia", Adorno evoca non senza malinconia, i legami della filosofia e della politica e ricorda che il compito della filosofia era l'insegnamento della «retta vita». Ora la «triste scienza» che ci offre Adorno non è un sapere rassegnato; se è per lui necessario «scrutare la sua forma alienata, le potenze oggettive che determinano l'esistenza individuale fin negli anditi più riposti» (9), non è per rinunciare alla ricerca della retta vita, di ciò che nei classici riguardava la ricerca del miglior regime. E anche se c'è un incontestabile scarto tra l'inizio e la conclusione di "Minima Moralia", l'insistenza finale sulla redenzione non è estranea a tale ricerca.

La teoria critica ci pone di fronte a un gruppo di filosofi che nel ventesimo secolo non hanno temuto di degradarsi, scrivendo sulla società moderna e le forme contemporanee del dominio. Invece di ridurre la teoria critica a una teoria della conoscenza, come la ricezione francese è spesso tentata di fare, è senza alcun dubbio più fecondo riconoscerli una critica della modernità nelle sue più diverse manifestazioni, critica orientata verso l'emancipazione e pronta, come la «vecchia talpa», a scavare gallerie sotterranee nelle direzioni più divergenti, per meglio sovvertire la società borghese. Di qui prende origine un "corpus" impressionante di opere, che sono altrettanti contributi a una critica della politica. Ricordiamo, di Horkheimer, "Studi sull'autorità e la famiglia" (con altri; UTET, Torino 1976; «Autorità e famiglia» è pubblicato in "Teoria critica", vol. 1, Einaudi, Torino 1974), «Egoismo e movimento di libertà» (in "Teoria critica", vol. 2, Einaudi, Torino 1974), «Lo Stato autoritario», («Il Mulino», 6, novembre-dicembre 1972), «Ragione e autoconservazione» (in "Filosofia e teoria critica", Einaudi, Torino 2003), "L'eclisse della ragione" (Einaudi, Torino 1970); in collaborazione con Adorno,

"Dialettica dell'illuminismo" (Einaudi, Torino 1966), la direzione di «Studies in Prejudice», e soprattutto il grande libro, in cui è stata determinante la collaborazione di Adorno, dedicato alla personalità autoritaria ("La personalità autoritaria", Ed. di Comunità, Milano 1982); ricordiamo anche di Leo Lowenthal e Norbert Guterman, "The Prophets of Deceit" («Studies in Prejudice», vol. 5, New York 1949); di Leo Lowenthal, lo studio sui campi di sterminio "False Prophets" («Studies in Authoritarianism. Communication in Society», vol. 3, Transaction Books, New Brunswick, N.J. 1987); di Herbert Marcuse, «La lotta contro il liberalismo nella concezione autoritaria dello Stato» (in "Cultura e società", Einaudi, Torino 1969), «Alcune implicazioni sociali della moderna tecnologia» (in "Tecnologia e potere nelle società postliberali", a cura di G. Marramao, Liguori, Napoli 1981), «Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo» (in "Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica (1940-1948)", Laterza, Roma-Bari 2001). Per non parlare delle opere più conosciute: gli articoli di Adorno sulla propaganda fascista, le credenze astrologiche ("Stelle su misura", Einaudi, Torino 1997), la critica dell'industria culturale. Se poi consideriamo i "minori" della Scuola di Francoforte, le ricerche recenti di William E. Scheuerman hanno mostrato come, sia in Franz Neumann - autore del grande libro sul nazismo, "Behemoth", Bruno Mondadori, Milano 2007 - sia in Otto Kirchheimer, erano presenti una riflessione originale sul destino della legge nella società moderna e gli elementi di una teoria critica della democrazia, soprattutto in opposizione al giurista nazista Carl Schmitt (10). Ricordiamo infine i lavori di Friedrich Pollock sull'"Automazione" (Einaudi, Torino 1970) e sul «capitalismo di Stato».

Questa critica della politica da parte della teoria critica si è potuta realizzare solo assumendo una distanza teorica in rapporto a Marx. Quest'ultimo scrisse in una lettera a Ruge del 1843, nel momento in cui - secondo le interpretazioni tradizionali - passava dalla critica della politica alla critica dell'economia politica: «Dominio e sfruttamento sono un solo e medesimo concetto». Ne consegue, "brevitatis causa", la tendenza a far derivare la politica dall'economico, inteso come istanza determinante. Ora, la teoria critica, soprattutto i suoi

teorici fondatori, rifiutano questa identificazione, che equivale ai loro occhi a una confusione di dominio e sfruttamento; essi rifiutano la subordinazione del politico all'economico, che porta necessariamente a una inclusione della critica della politica in quella dell'economia politica. Per Horkheimer, fin dal 1930, nella sua opera dedicata alla filosofia borghese della storia, la storia delle società umane si costituisce entro e attraverso la divisione tra gruppi dominanti e gruppi dominati, e il dominio permette l'appropriazione del lavoro alienato. Non a caso, è nel capitolo dedicato a Machiavelli che Horkheimer afferma: «Ma la società si fonda non solo sul dominio della natura in senso stretto, non solo sull'invenzione di nuovi metodi di produzione, sulla costruzione di macchine, sul mantenimento di un determinato grado di salute, ma in pari misura sul dominio degli uomini sugli uomini» (11). In questo testo, Horkheimer definisce esplicitamente e senza riserve la politica, sotto il segno del dominio: «L'insieme delle vie che conducono a questo risultato, e dei provvedimenti che servono al mantenimento di questo dominio, si chiama politica» (12).

Ma occorre rivolgersi ad Adorno e alla "Dialettica negativa" per trovare il tentativo più approfondito di differenziare il dominio dallo sfruttamento, riconducendolo a un'origine, che non ha niente a che fare con l'economia. Col titolo «Contingenza dell'antagonismo», Adorno pone il problema di sapere se l'antagonismo, «frammento di storia naturale prolungata», forse comparso in un momento determinato, derivava dalle necessità di sopravvivenza della specie, oppure in modo contingente da «atti arcaici d'arbitrio di presa del potere» (13). Ponendo così la possibilità di una catastrofe contingente all'origine della storia umana e allontanandosi allo stesso tempo dal "topos" dell'età dell'oro, Adorno si impegna a demolire la «Ragione nella storia», l'idea stessa di necessità storica, che sia pensata nei termini di Hegel o in quelli di Marx ed Engels. Ma non si tratta tuttavia di ipotizzare sotto il nome di contingenza dell'antagonismo una nuova reificazione, che minerebbe qualsiasi progetto di intervento storico, profetizzando al dominio «un futuro senza fine finché esista una società organizzata» (14). Il procedere di Adorno è critico e complesso: non gli basta di invitare a distinguere tra dominio e sfruttamento, di contestare la preminenza dell'uno sull'altro,

ma egli cerca di individuare la possibilità di un dominio, che non sarebbe frutto dell'economia, che sarebbe estraneo a questo ambito. A proposito di Marx, che egli critica su questo punto, Adorno scrive: «L'economia deve avere il primato sul dominio, che non può essere altro che derivato economicamente» (15). Mentre invece la contingenza dell'antagonismo implica l'esistenza di un dominio, che risulta da una catastrofe indeterminata e contingente e destinata a restare tale. Non si tratta certo di sostituire alla necessità economica una necessità antropologica o psicologica. Secondo Adorno, ci sarebbe in Marx ed Engels una vera e propria deificazione della storia, sul presupposto dell'ateismo, e il primato dell'economia avrebbe l'effetto di assicurare, di offrire garanzie alla prassi. Infatti, se l'economia ha il primato sul dominio e se, condizione supplementare ed essenziale, il dominio è considerato come derivato dall'economia, la trasformazione dell'economia porterebbe automaticamente con sé la scomparsa del dominio: «Il primato dell'economia - scrive Adorno - deve fondare con stringenza storica l'"happy end" come ad essa immanente; il processo economico produrrebbe i rapporti di dominio politico e li rovescerebbe fino alla liberazione necessaria dalla costrizione dell'economia» (16). Al contrario, il primato del dominio e l'ipotesi di un dominio indeterminato permettono di ipotizzare che la trasformazione dell'economia possa lasciare immutato il regno del dominio. Che questo si perpetui oltre la trasformazione dell'economia, non è forse una delle definizioni possibili del fallimento della rivoluzione? Fallimento a cui Marx ed Engels non sono del tutto estranei, nella misura in cui, per prendere le distanze dagli anarchici, essi non si sono pronunciati sul problema della fine del dominio: «Engels e Marx volevano la rivoluzione come rivoluzione dei rapporti economici nella società nel suo complesso, nelle fondamenta della sua autoconservazione, non come mutamento delle regole del gioco del dominio, la sua forma politica» (17). Sia l'ipotesi di una catastrofe irrazionale agli inizi, che la vertigine di fronte alla catastrofe presente, distruggono l'idea di una totalità storica, dotata di una necessità economica calcolabile e dunque dominabile. Di qui l'esigenza di un nuovo pensiero del dominio estraneo all'economia, senza per questo che compaia una feticizzazione

della politica, o una tendenza a pensare il dominio come eterno o come coestensivo alla storia umana. Al contrario, in una messa in questione del carattere inevitabile della totalità prende origine e si alimenta in permanenza l'intenzione di trasformare il mondo. Scrive Adorno: «Oggi la possibilità mancata dell'Altro si è ridotta a quella di sviare, malgrado tutto, la catastrofe» (18).

Questa attenzione data alla questione del dominio dà origine in Horkheimer a una teorizzazione dell'autorità pensata come un dominio accettato, più ancora, interiorizzato. Interrogandosi sulle grandi unità sociali e sulla dinamica del loro sviluppo, Horkheimer ipotizza che l'orientamento e il ritmo di questo processo sono determinati in ultima istanza dalle leggi interne dell'apparato economico della società. Tuttavia, come aveva già fatto nel 1931 nella lezione inaugurale dell'istituto di ricerca sociale, Horkheimer nota che il comportamento degli uomini in una data epoca «non è spiegabile esclusivamente in base a eventi economici prodottisi nell'istante immediatamente precedente» (19). Fin da questa fase del suo percorso, Horkheimer insiste sull'importanza del carattere degli uomini, sulle loro disposizioni psichiche, che bisogna considerare in rapporto con le istituzioni relativamente stabili di una società data. L'economia non può dunque agire in una forma «meccanica, isolata», ma solo reimmessa in una pluralità di fattori. In breve, affiora un pensiero della surdeterminazione: «In tal modo l'intera cultura è integrata nella dinamica storica» (20). Ma piuttosto che evocare la cultura per dar conto delle disposizioni psichiche degli individui, Horkheimer si rivolge deliberatamente verso il potere dello Stato. Sarebbero decisive, egli scrive, «ovviamente nell'ambito dell'economicamente possibile - l'arte di governo, l'organizzazione del potere statale, in ultima istanza la violenza fisica» (21). Un'ulteriore distanza rispetto all'economia si nota nell'insistenza di Horkheimer sulla divisione politica: non la divisione tra sfruttatori e sfruttati, ma tra coloro che comandano e coloro che eseguono: «Il processo sociale di vita poteva compiersi solo mediante una divisione, caratteristica per ogni epoca, in direttori della produzione ed esecutori» (22). Per rendere conto di una unità sociale data, a che cosa bisogna ricorrere? Un cemento spirituale, cioè una concezione

dinamica della cultura, oppure «la forma altamente materiale del potere esecutivo statale»? (23) E' fondata quest'ultima ipotesi, che appare come un richiamo al realismo? L'apparato psichico dei membri di una società di classe non è forse l'interiorizzazione o quanto meno la razionalizzazione e il complemento della violenza fisica? Giunto a questo punto, Horkheimer fa ricorso alla cupa ipotesi di Nietzsche, nella "Genealogia della morale", secondo cui la trasformazione dell'uomo, «oblio incarnato» in un animale capace di memoria, di promessa, cioè in un animale prevedibile e perciò sociale, è la conclusione di una storia dominata dal terrore. Horkheimer cita i passi celebri del paragrafo terzo della «Seconda dissertazione»: un legame nascosto, ma non meno reale, eternamente persistente, collega ciò che chiamiamo «coscienza», moralità dei costumi o anche socialità, a questo terrore primo, originario: «Si potrebbe anche dire che ovunque ancor oggi sulla terra esistano nella vita di un uomo e di un popolo solennità, gravità, mistero, tinte fosche, "fa sentire il suo postumo effetto" qualcosa della terribilità con cui una volta ovunque sulla terra si facevano promesse, si davano pegni, si tributavano lodi [...] Quando l'uomo ritenne necessario formarsi una memoria, ciò non avvenne mai senza sangue, martiri, sacrifici» (24). Al termine di questa citazione da Nietzsche, uno degli ispiratori del pensiero del dominio per la Scuola di Francoforte, Horkheimer riconosce senza riserve il ruolo della violenza nella storia della civiltà: «Spiegando la vita sociale nella storia passata, è certo ben difficile sopravvalutare il ruolo della costrizione (25), che contrassegna non solo l'inizio, ma anche lo sviluppo di tutte le formazioni statali» (26). Col concetto di violenza, occorre intendere sia i castighi, la minaccia dei castighi, che la pressione della fame su coloro che si sottomettono. Tuttavia secondo Horkheimer resta più forte che mai la domanda: «Perché le classi dominate hanno sopportato così a lungo il giogo». Se per rispondere a questa domanda è certo importante tener conto della violenza, Horkheimer non ritiene che si possa spiegare tutto con l'azione concreta del potere esecutivo. Dopo aver ricordato, con l'aiuto di Nietzsche, il fondo oscuro della cultura, egli afferma che la storia deve tener conto dell'insieme di essa, pensata come un fattore specifico della dinamica sociale: «Comunque, ad

esempio, la conservazione di forme sociali invecchiate non è immediatamente riconducibile alla pura violenza o al fatto che le masse sono state ingannate su quelli che sono i loro interessi materiali» (27). La violenza non basta a spiegare la divisione tra dominanti e dominati e ancor meno l'accettazione di questa scissione, cioè l'accettazione del dominio. Per comprendere questa interiorizzazione che genera accettazione, occorre fare appello all'insieme della cultura, al gioco complesso che si effettua tra la cultura, le istituzioni solide e l'apparato psichico o apparato interiore. Né l'economia presa isolatamente, né la sola violenza, ma una surdeterminazione, che mette in gioco nell'insieme dinamico della cultura un altro elemento dinamico, che è l'apparato psichico, così importante fin dagli inizi per la teoria critica: «Il fatto e il modo in cui entrambe le cose avvengono sono piuttosto anch'essi condizionati da quella che è di volta in volta la configurazione degli uomini» (28). Teniamo fermi tre punti importanti del grande studio di Horkheimer sull'autorità.

- L'accento posto sull'accettazione da parte dei dominati: «Già sopra si è detto che questi ordinamenti sono stati sorretti non solo dalla costrizione ("violence") immediata, ma che gli uomini stessi hanno imparato ad approvarla» (29).

- Il riconoscimento, senza ombra di dubbio, dell'onnipresenza nella storia del fenomeno del dominio, che costituisce, secondo Horkheimer, la cornice del processo vitale della società: «La maggioranza della popolazione ha sempre lavorato sotto la direzione e il comando di una minoranza e questa dipendenza si è sempre espressa in un'esistenza materiale peggiore». Quanto ai tipi umani, malgrado la loro diversità, essi presentano un punto in comune: «Essi sono tuttavia accomunati dal fatto di essere determinati in tutti i tratti essenziali dal rapporto di dominio che di volta in volta contrassegna la società» (30).

- Diversamente dal quietismo di un Norbert Elias e della sua teoria della civiltà, l'insistenza da parte di Horkheimer sul nesso tra relazioni di dominio e cultura, un nesso tale che l'autorità, in ultima istanza, si può definire come uno stato di dipendenza accettata, o come uno stato di dipendenza interiorizzata. Si intuisce qui il legame tra questa prima riflessione sull'autorità e la ricerca ulteriore sulla personalità

autoritaria: «Consolidare all'interno dei dominati stessi il necessario dominio degli uomini sugli uomini, che determina la forma della storia passata, questa è stata una delle funzioni dell'intero apparato culturale delle singole epoche; come risultato, oltre che come condizione costantemente rinnovata di questo apparato, la fede nell'autorità costituisce una forza propulsiva umana, che nella storia svolge in parte una funzione produttiva e in parte una funzione frenante» (31).

La risposta negativa alla nostra domanda di partenza è inaccettabile, tanto essa è arbitrariamente semplificatrice. Invece di scorgere il salvataggio che - grazie a un transfert - la teoria critica opera a vantaggio della filosofia politica, essa pretende di trovarsi in presenza di un discorso, che non avrebbe più niente in comune con la filosofia politica e con il suo oggetto; invece, numerosi aspetti della teoria critica, certo trasformati, sono in rapporto con gli orientamenti più importanti della filosofia politica: per esempio, la ricerca della libertà e il progetto di edificare una società secondo le esigenze della ragione.

Ma anche la risposta positiva - la teoria critica è una filosofia politica

- non è sostenibile; essa è sensibile alla dimensione politica della teoria critica, alla critica della politica che essa contiene, ma minimizza e allo stesso tempo maschera gli spostamenti e le trasformazioni, che la teoria critica ha fatto subire alla filosofia politica. Senza interrogarci ora sulla natura della filosofia politica, contentiamoci di una definizione minimale, in modo da isolare il o i nuclei costitutivi di questa filosofia. Almeno due requisiti paiono necessari:

- l'affermazione della consistenza del politico, e cioè di una specificità delle cose politiche che le rende irriducibili ed eterogenee agli altri fenomeni, con i quali si ha tendenza a confonderli, fenomeni sociali, o sociali-storici;

- l'insistenza sulla distinzione tra regime politico libero e dispotismo, o in termini più contemporanei fra politica e dominio totalitario. Malgrado gli elementi di critica della politica, che abbiamo rilevato all'interno della teoria critica, possiamo dire per questo che siamo in presenza di una filosofia politica? Possiamo legittimamente dubitarne. Horkheimer stesso manifesta riserve rispetto all'idea di filosofia politica e

cerca apertamente di prendere le distanze di fronte a un progetto di questo tipo. In effetti, in un articolo del 1938, «La filosofia della concentrazione assoluta», una critica senza indulgenze di un'opera contemporanea di Siegfried Marck, "Il nuovo umanismo come filosofia politica", pubblicata in tedesco a Zurigo, Horkheimer manifesta a tre riprese le sue riserve rispetto a una filosofia che si presenti come politica. Innanzitutto un sospetto: a giudicare dall'atteggiamento dei socialisti dopo il 1919, la filosofia politica non è forse un nome che serve a mascherare la mancanza di libertà o i fallimenti della prassi politica? Poi un interrogativo: che cosa resta dell'idea di filosofia politica, considerando che il suo destino è strettamente legato a quello delle democrazie, in declino all'epoca in cui Horkheimer scrive? Infine un richiamo. Contro le posizioni di Marck, Horkheimer sottolinea che la filosofia politica ha subito da lungo tempo una trasformazione essenziale e lascia intendere che evocarla in modo ap problematico è segno di una regressione allo stato precedente alla trasformazione: «Noi riteniamo comunque che la filosofia che si definisce politica si sia rovesciata da tempo in critica dell'economia politica» (32). Il termine «da tempo» indica che questa metamorfosi della filosofia politica è verosimilmente attribuita al lavoro critico di Marx che, negli anni Quaranta dell'Ottocento, ha abbandonato la filosofia per trasferirne l'oggetto nella critica della politica e poi in quella dell'economia politica. Secondo Horkheimer, questa metamorfosi pone la filosofia politica dinanzi ad un'alternativa: o essa consente a questa trasformazione e conserva la sua forza critica, smascherando la situazione storica; o si aggrappa alla sua identità e diviene in tal caso un discorso ornamentale, senza presa sul reale: «Spetta ai begli spiriti epigonali» (33).

Possiamo dunque pensare che la teoria critica, ben lungi dall'identificarsi a una filosofia politica, marchi piuttosto la sua distanza rispetto ad essa, e grazie a tale distanza, secondo Horkheimer, riuscirebbe a restare fedele alla sua vocazione critica. Possiamo notare almeno due differenze sensibili fra la teoria critica e l'idea di filosofia politica.

In primo luogo, per giungere a creare una filosofia politica, non basta proporre una critica del dominio, per quanto complessa, e neppure basta considerare l'esistenza di un

dominio, che non derivi necessariamente dall'economico. Infatti, a meno che non si voglia screditare radicalmente l'ambito politico - come fece per esempio Moses Hess, quando identificò la politica al dominio, nella sua "Filosofia dell'azione" - la politica non può essere ridotta a un rapporto di dominio, all'esistenza di una struttura, definibile come una scissione tra una minoranza di dominatori e una moltitudine di dominati. Spinoza l'aveva già affermato nel "Trattato teologico-politico"; lo Stato si instaura o dovrebbe instaurarsi al di fuori del dominio, nella misura in cui è un'istituzione per la libertà: «Dai fondamenti dello Stato sopra spiegati consegue che il suo fine ultimo non è dominare, né controllare gli uomini con la paura e renderli schiavi di qualcuno, bensì quello di liberarli dal timore, affinché ciascuno viva, per quanto è possibile, sicuramente, ossia affinché ciascuno conservi nel modo migliore il suo diritto naturale a esistere e ad agire senza danno per sé e per gli altri. Il fine dello Stato, ripeto, non è quello di trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o in automi, ma quello di permettere che la loro mente e il loro corpo adempiano con sicurezza alle loro funzioni e gli uomini si avvalgano liberamente della ragione, non si combattano con odio, con ira o con inganno, né si sopportino con animo iniquo. Il fine dello Stato è dunque, nei fatti, la libertà» (34). Certo, la teoria critica non si limita a una critica del dominio, o per lo meno la critica del dominio da essa attuata è inseparabile da una prospettiva dell'emancipazione. La coppia dominio-emancipazione caratterizza la particolarità dei concetti della teoria critica, messa bene in rilievo da Marcuse nel grande testo del 1937, "La filosofia e la teoria critica": «Quando la teoria critica, nel mezzo della disperazione odierna, mette in evidenza che nella forma della realtà da essa voluta ciò che importa sono la libertà e la felicità dell'individuo, essa segue soltanto le esigenze poste dai suoi concetti economici. Questi sono concetti costruttivi, che concepiscono non solo la realtà data, ma contemporaneamente anche il suo superamento e la realtà nuova. Nella ricostruzione teorica del processo sociale anche quegli aspetti che si riferiscono al futuro sono elementi costitutivi e necessari della critica dei rapporti presenti e dell'analisi delle loro tendenze» (35). Non c'è dubbio dunque che la fuoruscita dal dominio

orientata verso l'emancipazione contiene, sotto il nome di società ragionevole, le idee di libertà e di felicità. Il che non impedisce che la teoria critica soffra di uno strano silenzio, per quanto riguarda il regno della libertà. L'implicito di questa lacuna sarebbe: «Questo viene da sé». All'origine di questo silenzio c'è qualcosa di più del divieto della rappresentazione, e cioè il grave errore che, nella coppia dominio-emancipazione, sceglie di rinviare e situare la politica dal lato del dominio - in quanto insieme dei mezzi che permettono di instaurarlo e mantenerlo - e mai dal lato dell'emancipazione o della libertà. Come se l'emancipazione non consistesse nel costituire una comunità politica libera, ma nel liberarsi dalla politica, cioè nel trascendere una organizzazione della società fondata sul dominio. Ora, la politica apre - al di là del dominio, che è certo innegabile - la possibilità di un legame e di uno spazio specifico per le forme plurali: invece di privilegiare l'unità, esso può costituirsi in quanto legame della divisione, come ha mostrato Nicole Loraux, a proposito della città greca. Il legame politico - sia nella forma dell'unificazione, sia in quella della divisione - istituisce un essere-insieme, un modo singolare della coesistenza umana, o anche un agire insieme nel segno della libertà. Anche Jacques Rancière - che rifiuta ogni progetto di filosofia politica, anche quelli criticamente orientati - distingue due modi o due logiche dell'essere-insieme umano, che, con altri nomi, politica e polizia, rinviano alla differenza tra politica e dominio: «Spettacolare o no, l'attività politica è sempre un modo di manifestazione che dissolve le partizioni sensibili dell'ordine poliziesco, attraverso la realizzazione di un presupposto che per principio è ad esso eterogeneo, quello di una "parte dei senza parte"» (36). Si potrebbe pensare che egli si muova nel senso di una filosofia politica critica, poiché invita a pensare insieme l'eterogeneità della politica e il suo legame al dominio o «polizia»: «Non si deve inoltre dimenticare che se la politica mette in atto una logica del tutto eterogenea rispetto a quella della polizia, è comunque sempre legata ad essa» (37). E' vero però che egli si tiene decisamente al di fuori di qualsiasi idea di filosofia politica; egli non esita a scrivere, in modo forse contraddittorio, che la politica non ha oggetti o questioni ad essa propri. E' possibile far regredire o cancellare il dominio,

nella misura stessa in cui vi è istituzione politica del sociale, nei termini di Claude Lefort, o costituzione di un legame politico nell'azione condotta di concerto; la prospettiva della politica tende a istituire un legame al di là della divisione tra governanti e governati, al di là della relazione tra comando e obbedienza. Seguendo le analisi di Hannah Arendt in "The Human Condition", la politica è pensata a partire dall'esperienza della libertà che ebbe luogo nella "polis" greca - ma anche nelle grandi rivoluzioni moderne - e in opposizione all'esperienza del dominio, determinata dalla necessità, vissuta all'interno della casata, dell'ozio. In queste condizioni, identificare la politica al dominio significa confondere ordini distinti del reale, logiche opposte dell'essere-insieme, e tagliare il cordone ombelicale, che lega la politica alla sua fonte viva, cioè alla libertà. La libertà è infatti la questione propria della politica, il suo elemento in senso forte, per così dire. Questa è la specificità della politica secondo la Arendt, nel suo saggio «Che cos'è la libertà?»: «La libertà è sempre stata ben conosciuta invece (ma certo non come problema, bensì come fatto quotidiano) nell'ambito politico [...]. Non c'è forse questione politica che possa essere trattata senza toccare, implicitamente o esplicitamente, la questione della libertà dell'uomo [...]. Pur essendo solo in rare circostanze - di crisi o di rivoluzione - il fine diretto dell'attività politica, la libertà è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un'organizzazione politica, l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato. La politica trova nella libertà la sua ragion d'essere, e nell'azione il suo ambito sperimentale» (38).

Prima differenza, dunque, in rapporto alla filosofia politica: a questo proposito si può ritenere che la teoria critica, nella sua quasi totalità, pressata dall'urgenza e dalla necessità di una critica del dominio del proprio tempo, non abbia colto la specificità e l'irriducibilità dell'essere-insieme politico, avendo collocato a torto la politica dalla parte del dominio e dei suoi strumenti. Il privilegio accordato alla critica del dominio per sfuggire alle lacune della filosofia politica ad essa contemporanea, ha indotto la teoria critica a ritenere superflua una riflessione sulla consistenza e la dignità delle cose politiche, anche se l'idea di libertà era per essa chiaramente

essenziale.

Seconda differenza. Gli orientamenti antitotalitari della teoria critica sono incontestabili ed evidenti, sia nel saggio di Horkheimer del 1942, «Lo Stato autoritario», sia nel grande libro di Neumann dedicato al nazismo, "Behemoth", senza parlare di numerosi articoli di Adorno. Tali orientamenti meritano tanto più la nostra attenzione, in quanto sono vicini a una critica antitotalitaria, spesso ignorata in Francia, e cioè quella della sinistra tedesca, di K. Korsch, Otto Ruhle e altri, a cui si riferisce il libro "La Contre-révolution bureaucratique" (UGE, Paris 1973). Il problema dello Stato autoritario fu oggetto di una corrispondenza tra Horkheimer e Korsch (39). In questo senso, sembra che esista una prossimità fra la teoria critica e alcune tendenze della filosofia politica, che hanno la particolarità di associare una critica politica del totalitarismo a una riscoperta delle cose politiche. A ben vedere, tali tendenze critiche, anche se enunciano un'opposizione della democrazia e del totalitarismo, sono piuttosto costruite sull'opposizione della politica e del dominio totale. A diverso titolo, esse ritengono che il totalitarismo, lungi dall'essere un'escrescenza mostruosa della politica, persegue piuttosto la sua distruzione, fino a minacciare la condizione politica degli uomini. Nonostante le differenze che esistono tra l'opera della Arendt e quella di Lefort, queste due interpretazioni ci chiedono, nell'uscire dall'esperienza totalitaria, di riportare alla luce ciò che è stato distrutto o era in procinto di esserlo, vale a dire l'ambito politico, l'ambito degli affari umani.

Il lettore dello «Stato autoritario» non può non essere colpito dall'affinità delle analisi. Horkheimer paragona il nazismo allo «statalismo integrale», cioè all'URSS e percepisce in essi le due figure di una nuova forma di dominio, in quanto dominio aperto e immediato. Allo statalismo integrale, oppone il tentativo di instaurare la vera libertà, le forme di una democrazia senza classi, che possano «evitare la trasformazione di posizioni amministrative in posizioni di potere» (40). A più riprese compare in questo testo un appello alla rivoluzione contro lo Stato autoritario, perché un giorno gli uomini possano regolare essi stessi e solidariamente i propri affari. Horkheimer affida il compito di effettuare tale rivoluzione non a un partito o a un gruppo d'avanguardia, ma

a individui isolati, ricordando che nella storia l'umanità non è stata tradita dai tentativi intempestivi dei rivoluzionari, ma dalla saggezza opportunistica dei realisti. Attaccando con veemenza la tesi del capitalismo di Stato come possibilità dell'epoca, Horkheimer critica una forma di pensiero, che «conosce solo la dimensione, in cui agiscono progresso e regressione» e ignora «l'intervento degli uomini» (41). Per concludere egli afferma: «Finché la storia universale segue il suo corso logico, essa non adempie alla sua destinazione umana» (42). Nonostante questa affinità, c'è un aspetto della teoria critica distante dalla costellazione della filosofia politica, che si assume il compito di criticare il dominio totale. A più riprese è affermata nei testi di Horkheimer la continuità tra Stato autoritario e liberalismo, come se la nuova forma di Stato che distrugge il liberalismo ne fosse nondimeno l'erede. Così, nella «Filosofia della concentrazione assoluta», Horkheimer afferma: «Lo Stato autoritario caratterizza l'epoca della società europea, che succede al liberalismo. Esso significa oppressione a un livello superiore. Il compito di dominare le masse separate dai mezzi di produzione e di mettere il popolo in condizione di affrontare la lotta sul mercato mondiale [...] è un frutto del liberalismo» (43). A questa tesi di continuità si oppone, sia nelle analisi della Arendt che in quelle di Lefort, la tesi di una discontinuità radicale. Per l'autrice delle "Origini del totalitarismo", il dominio totale è la novità del nostro secolo, ne costituisce il cuore, ancor più, esso è letteralmente senza precedenti. In tal senso, esso non dovrebbe essere confuso con le altre forme di dominio, che ha conosciuto la storia, il dispotismo o la tirannia. Per essere all'altezza di questo fatto senza precedenti, compare, nei sostenitori della discontinuità, una volontà di analisi moltiplicata da un appello all'immaginazione, mentre non è questo il caso per un teorico che cerchi di rimettere lo Stato autoritario nell'orizzonte del già noto. Resta il fatto che una nota acuta risuona nello «Stato autoritario» di Horkheimer, nella misura in cui l'autore cerca di comprendere una forma di dominio che ingloba il regime di Stalin e quello di Hitler e invoca una resistenza inedita, quella degli isolati. Da notare anche come, in questo saggio, egli prenda congedo dalle metafisiche della storia, dal pensiero di Hegel, ma anche da quello di Marx. Horkheimer critica la

rappresentazione hegeliana dello sviluppo dello Spirito del mondo, la quale si manifesterebbe in tappe, che si succedono secondo una necessità logica. Secondo lui, Marx avrebbe sbagliato, rimanendo fedele a Hegel su questo punto: «La storia è presentata [da Marx] come ininterrotto sviluppo. Il nuovo non può mai iniziare, prima che sia venuto il suo tempo. Ma il fatalismo dei due pensatori non si riferisce che [...] al passato. Il loro errore metafisico, secondo cui la storia obbedirebbe a una legge immutabile, è superato dall'errore storico, per cui essa giungerebbe a compimento nel loro tempo. Il presente e il futuro non soggiacciono più alla legge» (44).

Se la metafisica marxista della storia è rifiutata, è conservato il marxismo come strumento di analisi. Lo Stato autoritario è dedotto dall'economia, o dall'insieme della struttura socio-economica, presa nella dinamica della cultura. L'ambito economico è il fulcro di intelligibilità della nuova forma di dominio, perché solo la logica dell'economia politica, il passaggio dal mercato al piano nel capitalismo di Stato, è in grado di rendere conto della comparsa dello Stato autoritario. Su questo punto le interpretazioni del totalitarismo da noi ricordate si differenziano dalla teoria critica. Per la Arendt come per Lefort, occorre fare appello a una logica della politica se si vuole comprendere la genesi e la costituzione del dominio totale. Così facendo, essi restituiscono i suoi titoli di nobiltà all'intelligenza politica della storia, che tende a restituire al dominio politico il suo ruolo e la sua efficacia. Su questo punto, occorre essere attenti alle sfumature, perché considerando l'insieme della teoria critica si può osservare che la genesi del totalitarismo è rinviata a due logiche non esclusive, una logica della struttura socio-economica, il capitalismo di Stato, e una logica della ragione moderna. In effetti, il movimento stesso della ragione, la sua soggettivazione e la strumentalizzazione conseguente, oppure la complicità della ragione col mito, che porta la ragione a invertirsi in una nuova mitologia, costituiscono fonti possibili della nuova forma di dominio.

Sensibile al carattere senza precedenti del dominio totalitario, la filosofia politica si è impegnata ad offrire una interpretazione originale di questa nuova forma di regime, che in certo senso è un non-regime; in un caso e nell'altro, si può

ritenere che essa abbia essenzialmente una ispirazione fenomenologica: la Arendt insiste sul movimento che conduce al totalitarismo, Lefort sull'immagine del corpo, che scatenerrebbe nella società totalitaria una corsa vertiginosa verso l'identità, determinata dal fascino del nome d'Uno. Niente di simile nella teoria critica, quanto meno in Horkheimer e Marcuse. Trattando dello Stato autoritario a partire da una logica economico-sociale, quella del capitalismo di Stato, Horkheimer giunge solo a una descrizione piuttosto empirica del fenomeno, anche se il ricorso occasionale all'ipotesi della burocratizzazione del mondo conferisce alla sua analisi la forza di una critica della politica. In compenso, Franz Neumann, nel suo libro sul nazismo, "Behemoth", molto apprezzato da Adorno e da Marcuse, ebbe il merito di presentare una tesi originale, secondo cui lo Stato totalitario sarebbe in realtà un non-Stato e in questo senso una rottura con la tradizione europea da Platone a Hegel. Un non-Stato, perché "Behemoth" genererebbe un regime e una situazione di non-diritto, di non-giuridicità; un non-Stato, perché "Behemoth" patisce la mancanza di un apparato di Stato unificato, a causa della proliferazione delle burocrazie di ogni genere; infine un non-Stato, in cui al posto dell'ordine regnerebbe solo il potere carismatico del capo. Si può presumere che la lettura di Neumann non abbia lasciato indifferente la Arendt. Ella va nella stessa direzione dell'autore di "Behemoth", proponendo di considerare il regime totalitario come una struttura a pelle di cipolla. Non si può percepire un filo diretto fra la tesi del non-Stato e l'analisi della Arendt, per cui il dominio totale equivale a una distruzione della politica?

Un duplice scarto, dunque, in rapporto alla costellazione della filosofia politica, che ha scelto di ripensare la politica in rapporto all'esperienza del totalitarismo. La teoria critica è rimasta fedele, malgrado il cambiamento d'epoca, alla critica dell'economia politica, nel senso in cui essa la intendeva; perciò non è riuscita a dar conto davvero della novità storica, non essendo capace di concepire una logica della politica, anche se la sua opposizione a questo nuovo regime non mancava affatto di radicalità; anche se essa fu risolutamente antitotalitaria, fino al punto di interrogarsi sulle forme politiche suscettibili di abbattere questa forma di dominio; si

trattava per essa della democrazia dei consigli. Al termine di questo percorso, possiamo formulare diversamente la domanda iniziale. Ora la domanda corretta sarebbe non più: la teoria critica è una filosofia politica? Ma piuttosto una domanda più dinamica, più aperta, più mobile, che si potrebbe formulare così: la teoria critica è in grado di contribuire all'elaborazione di una filosofia politica critica, orientata verso l'emancipazione? Una delle trasformazioni richieste sarebbe di collocare la politica - nella coppia dominio-emancipazione - non più dal lato del dominio, ma da quello dell'emancipazione.

L'ARTICOLAZIONE DEI DUE PARADIGMI O LA COSTITUZIONE DI UNA FILOSOFIA POLITICA CRITICA.

Da questo primo esame usciamo con una doppia proposizione negativa, proprio nello stile della Scuola di Francoforte: la teoria critica non è una filosofia politica né una negazione pura e semplice della filosofia politica. In un senso affermativo, la teoria critica è un salvataggio - grazie a un transfert - della filosofia politica: essa ha cioè trasferito le questioni ad essa proprie in un altro elemento, la problematica del dominio e dell'emancipazione. Il suo punto debole - quanto meno in Horkheimer - sta nell'aver posto la politica dal lato del dominio, come se le idee di libertà, di felicità, di società solidale, autonoma e razionale - il tessuto dell'emancipazione - non avessero niente a che vedere con la politica.

Dopo aver affrontato tale questione, possiamo ritornare al nostro interrogativo di partenza: che rapporto vivo possiamo intrattenere oggi con la teoria critica, di fronte al rinnovamento della filosofia politica? Fin dall'inizio ci è parso che, secondo la natura di tale rinnovamento, si presentassero a noi possibilità differenti. Se rinnovamento significa ritorno a una disciplina accademica, esposta al rischio di trasformarsi in storia della filosofia politica, occultando le poste in gioco nella politica del tempo presente, favorendo la gestione dell'ordine costituito, allora non si può che concludere con una scelta alternativa: teoria critica o filosofia politica. Ciò che porta infine a scegliere la filosofia politica contro la teoria critica.

Come si è potuta udire la domanda: "Perché non siamo nietzscheani", potremmo sentir chiedere, nello stesso stile, «perché non siamo teorici critici?». La scena intellettuale francese ha visto alcuni filosofi passare da un interesse in verità moderato per la teoria critica - Luc Ferry e Alain Renaut furono autori di una prefazione alla "Teoria critica" di Horkheimer - a una adesione senza riserve alla filosofia politica, concepita come un'esclusione senza appello della teoria critica e di tutto ciò che ha a che fare da vicino o da lontano con una critica del dominio (45).

Se questo rinnovamento significa invece il ritorno delle cose politiche dopo il crollo dei domini totalitari, la situazione è ben diversa. Non si tratta più di scegliere una contro l'altra, ma di tentare un'articolazione tra la critica del dominio ripresa dalla Scuola di Francoforte, e una riscoperta della politica, delle cose politiche nella loro irriducibile eterogeneità, nella loro consistenza e dignità, in quanto non suscettibili di scambio.

Ci sono dunque due paradigmi, il paradigma della critica del dominio sorto dalla teoria critica e il paradigma politico. Come articolare l'uno con l'altro? Quale rapporto attuale mantenere con la teoria critica, di fronte alla coesistenza dei paradigmi? Come tale rapporto passa per una articolazione possibile tra i due paradigmi? Dopo una breve presentazione dei due paradigmi, dovremo esaminare in quali termini si può concepire un'articolazione possibile.

Non si potrebbe cercare questa articolazione invocando il nome di Spinoza? In effetti quest'ultimo, nel "Trattato sull'autorità politica", ha tentato di aprire un cammino non praticato al di fuori delle due vie che egli descrive e critica. Innanzitutto quella dei moralisti, che si burlano degli affetti umani o se ne rattristano, giungendo a concepire una dottrina politica chimerica. Poi quella dei praticanti della politica, che la riducono a un insieme di stratagemmi usati per dominare gli uomini. Al contrario, Spinoza cerca un'altra via, una via filosofica, che evita sia di deridere le azioni umane, sia di ridurle a una semplice tattica. Né ridere, né piangere e nemmeno manipolare, ma comprendere e tentare di pensare una politica indirizzata dalla Ragione, via molto difficile per ammissione dello stesso Spinoza. Sull'esempio di Spinoza,

dobbiamo esplorare un'altra via, oltre quelle aperte da ognuno dei due paradigmi, che cerchi di articolare una critica del dominio e un pensiero della politica, o inversamente. Per comprenderne meglio la necessità, basti osservare che ognuno dei due paradigmi, limitato nella sua esclusività, è esposto a una deriva sintomatica. L'irenismo dal lato del paradigma politico, cioè una rappresentazione della politica come di un'attività chiamata a dispiegarsi in uno spazio lineare, senza asperità, senza scissione e conflitti, orientata verso una soggettività pacifica e senza problemi. Il catastrofismo dal lato del paradigma della critica del dominio, cioè un'attitudine che consiste nel pensare che tutto è rapporto di dominio, senza eccezioni, senza possibilità di aprire uno spazio o un tempo di libertà, che possa sfuggire alla scissione tra dominanti e dominati. Che si tratti della politica stessa, della giustizia o dei media, o di ogni altra attività che riguardi la coesistenza degli uomini, lo spirito dovrebbe scegliere tra una visione irenica o una visione catastrofica, come se non fosse possibile sfuggire ai «mercanti di sonno» di ognuno dei due campi, come se non fosse possibile percepire ciò che viene a complicare e perturbare l'applicazione sistematica dei due paradigmi.

IL PARADIGMA DELLA CRITICA DEL DOMINIO.

Qualche osservazione preliminare. Il pensiero del dominio nella teoria critica è di grande complessità. Esso contiene infatti molteplici livelli, che si intrecciano, ma che non devono essere confusi. Se ne possono distinguere almeno tre, che hanno tutti a che fare con la critica della politica; ciascuno di essi, infatti, contribuisce a suo modo al dominio nell'ambito politico.

Il primo livello è quello essenziale, poiché evidentemente è ad esso riconosciuta una potenza di determinazione senza pari, ed è quello del dominio della natura. Esso apre la strada a una critica della ragione, dato che - per riprendere un'osservazione di Guy Petitdemange - «la dialettica così descritta tra ragione e natura è la proposta più avanzata e feconda della Scuola di

Francoforte» (46). Avendo stabilito una "congiunzione" fra liberazione dalla paura e ricerca della sovranità, la ragione finisce «per considerare il mondo come una preda» e dunque per negare qualsiasi alterità. Come se essa abdicasse alla sua qualità di ragione e divenisse essa stessa natura: «La schiavitù della natura - scrive Horkheimer - si tradurrà in schiavitù dell'uomo e viceversa, fino a quando l'uomo non saprà capire la sua stessa ragione e il processo con cui ha creato e mantiene tuttora in vita l'antagonismo che minaccia di distruggerlo» (47). La possibilità di salvezza passa per una autoriflessione della ragione, divenuta capace di discernere in se stessa il movimento verso il dominio - che si traduce in una tendenza verso l'autoconservazione - e i nefasti effetti, che questo determina. Se la storia umana è in qualche modo caratterizzata dal dominio sulla natura, tocca allora al filosofo ripensare questa storia in funzione di questa forma di dominio e della sua efficacia. «Una costruzione filosofica della storia universale - scrivono Horkheimer e Adorno - dovrebbe mostrare come, nonostante tutte le deviazioni e le resistenze, il dominio coerente della natura si impone sempre più nettamente e integra ogni interiorità. Da questo punto di vista bisognerebbe dedurre anche le forme dell'economia, del dominio, della cultura» (48). L'episodio di Ulisse e delle sirene, nel corso del quale Ulisse giunge a neutralizzare il loro fascino, sia per i suoi marinai, a cui ordina di tappare le orecchie con la cera, che per se stesso, incatenato all'albero maestro, manifesta già la scissione tra il lavoro manuale comandato e il godimento dell'arte. Scissione che è in rapporto con la violenza che il dominio della natura comporta. Al di là di questa situazione originaria, il dominio della natura rinvia alla tecnica e per esempio all'ambizione di Bacone di permettere all'intelletto umano di dominare la natura demistificata. «Gli uomini - scrivono Adorno e Horkheimer - vogliono apprendere dalla natura come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga» (49). Occorrerebbe anche descrivere la pluralità di concezioni della tecnica presenti nella Scuola di Francoforte: quella di Marcuse nel testo del 1941, che in certo senso ricompare ne "L'uomo a una dimensione"; o quella di Walter Benjamin che, grazie al contrasto fra due forme di tecnica, si sforza di concepire

un'altra figura della tecnica, più vicina al gioco che al lavoro e capace perciò di sostituire la liberazione della natura al dominio di essa.

Poiché l'uomo è una parte della natura, il dominio di questa comporta necessariamente quello dell'uomo sull'uomo. «Dal momento in cui l'uomo - scrivono i due autori - si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita [...] perdono ogni valore» (50). Una delle mediazioni essenziali fra le due forme di dominio è evidentemente il lavoro umano. Attività di trasformazione della natura, il lavoro si svolge all'interno della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tra funzione di direzione e funzione di esecuzione. Ciò sarebbe una costante del dominio nel corso della storia: «Così le forme sociali a noi note erano essenzialmente fondate su un'organizzazione che poneva solo una parte relativamente piccola degli uomini in condizione di godere appieno della cultura data di volta in volta, mentre la gran massa era costretta a una permanente rinuncia agli istinti. La forma della società imposta da circostanze materiali è stata finora la divisione in direzione della produzione e lavoro, in dominanti e dominati» (51). Il dominio dell'uomo sull'uomo ha avuto il corpo come suo oggetto privilegiato, secondo Adorno e Horkheimer. Di qui l'idea di una storia duplice dell'Europa, una ufficiale e ben conosciuta, che racconta il processo di civilizzazione, l'altra sotterranea, occulta, che riguarda il destino degli istinti e delle passioni umane, snaturate dalla civiltà: «Colpito dalla mutilazione è soprattutto il rapporto con il corpo» (52). Alla fine si giunge al dominio della natura interiore. Ogni soggetto deve sottomettere la natura in se stesso. Il principio del dominio, dopo il regno brutale della forza, diviene oggetto di un processo di spiritualizzazione e di interiorizzazione. Per questa via Horkheimer si avvicina all'ipotesi della servitù volontaria. Scrive infatti: «Il dominio viene interiorizzato per amore del dominio» (53). Se consideriamo la costituzione di questo paradigma del dominio, distinguiamo tre componenti essenziali.

Innanzitutto il dominio è pensato a partire da Hegel e più precisamente dalla dialettica del Servo e del Signore, com'è presentata nella "Fenomenologia dello spirito". Prendendo come punto di partenza la celebre frase di Hegel:

«L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza» (54),

Marcuse ne espone le principali scansioni sia nella sua tesi, sia in "Ragione e rivoluzione":

1. La forma immediata del confronto fra gli individui in una lotta a morte.

2. A causa del lavoro sulle cose, il passaggio a un modo di mediazione delle coscienze, che prende la forma di una scissione tra chi si appropria del lavoro altrui - il Signore - e colui che lavora per altri - il Servo - e vive in una situazione di non libertà.

3. Al di là di questo riconoscimento «unilaterale e ineguale», la trasformazione del Servo attraverso il lavoro, per cui il lavoratore diviene autonomo entro e grazie all'oggetto del suo lavoro. Trasformando la natura, il lavoratore trasforma se stesso, mentre il Signore, dal lato del godimento, è destinato al consumo delle cose.

4. Se la relazione del Signore e del Servo mira al riconoscimento reciproco, è evidente che tale rapporto non può realizzarsi e resta affetto da una ineguaglianza determinante.

Se la drammaturgia hegeliana è presente nella teoria critica, ci si può chiedere se essa non diventi più pessimista, nella sua ripresa attraverso la storia di Ulisse. In effetti Adorno e Horkheimer citano Hegel e soprattutto il passaggio in cui il Signore è rinviato al godimento, mentre il Servo esce dalla sua non libertà grazie al suo fare e alla sua elaborazione delle cose. Ma sembrerebbe che per i teorici critici vi sia un blocco nella trasformazione del Servo e perciò stesso della relazione nel suo insieme. In un primo tempo essi leggono la storia di Ulisse attraverso Hegel - essi scrivono: «Odisseo è sostituito nel lavoro. Come non può cedere alla tentazione dell'abbandono di sé, così - in quanto proprietario - manca anche della partecipazione al lavoro, e - da ultimo - anche della sua direzione, mentre d'altra parte i compagni, per quanto vicini alle cose, non possono godere il lavoro, perché esso si compie sotto la costrizione, senza speranza, coi sensi violentemente tappati» (55). La loro conclusione si allontana dal movimento di pensiero hegeliano; il Servo non conoscerebbe trasformazione alcuna e il Signore subirebbe solo una

regressione. Essi così continuano: «Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il Signore regredisce». Il risultato sarebbe il permanere del dominio, la sua regolare ripetizione nella storia, derelizione che costituirebbe il destino del potere. «Nessuna forma di dominio - scrivono i teorici critici - ha saputo ancora evitare questo prezzo e la circolarità della storia nel suo processo trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza» (56). Si può forse spiegare lo scarto rispetto allo schema hegeliano con la particolarità della situazione di Ulisse e dei suoi servi? Ulisse, figura tradizionale di capo, esercitando il dominio non si limita ad appropriarsi del lavoro di altri - è perfino precisato che egli rinuncia a comandare - ma, con le disposizioni prese per neutralizzare le sirene, egli protegge anche i suoi servi. Quanto a questi ultimi, poiché i loro sensi sono occlusi e dunque il loro rapporto sensibile al mondo delle cose è perturbato, essi restano in potere di questa protezione, al di qua della trasformazione liberatrice annunciata dallo scenario hegeliano. Horkheimer non scrive forse in «Ragione e conservazione di sé»: «La protezione è l'archetipo del dominio»? Come se la situazione di protezione comportasse un salto qualitativo del dominio, nella misura in cui all'appropriazione del lavoro d'altri si sostituisce una forma di relazione ancora più alienante, il rapporto del protettore ai protetti, senza apertura possibile verso un riconoscimento reciproco: ciascuno dei protagonisti resta prigioniero del ruolo che gli è assegnato in un rapporto fisso: «I protettori, i condottieri - scrive Horkheimer -, i signori feudali, le leghe, hanno sempre protetto e maltrattato, simultaneamente, quelli che dipendevano da loro. Essi vegliavano, nel loro ambito, alla riproduzione della vita» (57).

Forse incontriamo in questo scarto rispetto al sistema hegeliano una delle ragioni della distanza da Marx. Se in quest'ultimo si ritrova la dialettica del Signore e del Servo nella forma della coppia dominio-servitù, come abbiamo già osservato, il lavoro della teoria critica consiste nel dissociare il dominio dallo sfruttamento, sostituendo all'idea di un antagonismo necessario quella di un antagonismo contingente, che rinvia ad eventuali atti arbitrari di potere. Così facendo, l'accesso a una storia autonoma del dominio - dalla fionda alla

bomba atomica, secondo Adorno - porta ad uscire dal quietismo marxista e a pensare la storia degli uomini nel segno di una inquietudine insuperabile, al punto da nutrirsi incessantemente dell'enigma della storia, destinato non a essere risolto, ma a restare tale.

Uscita dal quietismo rinforzata da un secondo elemento, il ricorso a Nietzsche. Con questa scelta non si tratta solo di «far danzare le categorie reificate del marxismo», ma di penetrare nella sfera notturna della storia, che i filosofi classicamente preferiscono evitare, per privilegiare la storia relativamente trasparente degli ultimi due millenni. Invece lo psicologo in senso nietzscheano, alla ricerca della storia anteriore dell'anima umana, si sforza di ritrovare al di qua della nascita della ragione o di quella della civiltà, il testo primitivo, «il ruvido testo dell'uomo naturale». Come se questo testo mantenesse sotto la sua influenza ciò che cerca di sfuggirgli, come se la storia umana, la storia del gregge umano, dovesse lottare senza fine contro il ritorno dell'arcaico, e soprattutto contro la divisione tra una maggioranza di sudditi e una minoranza di padroni. Da qui il richiamo alla "Genealogia della morale" e al suo orientamento verso il mondo preistorico e la storia sotterranea degli uomini, quella delle torture, dei supplizi e delle pene, che ha contribuito a fare dell'uomo naturale, «oblio incarnato», un animale prevedibile e calcolabile, perché capace di promessa e in grado di divenire un essere responsabile e dunque sociale. Questo problema assai antico, insiste Nietzsche, non è stato risolto con molta delicatezza: «Forse nell'intera preistoria dell'uomo addirittura nulla è più spaventoso e sinistro della sua mnemotecnica» (58). Queste pagine della preistoria degli uomini sono tanto più crudeli, perché gli uomini hanno scoperto nel dolore il sostegno più efficace per inculcare memoria: «Ah la ragione, la gravità, il dominio sugli affetti, tutta questa tetra faccenda che ha il nome di riflessione, tutti questi privilegi e pezzi da parata dell'uomo: come si sono fatti pagar cari! Quanto sangue e orrore è nel fondo di tutte le 'buone cose'...» (59). Questo terrore primario non ha mai disertato la storia degli uomini, al punto che sotto tutti i monumenti della cultura, secondo Benjamin, c'è la barbarie. Fino a un certo punto, i teorici critici sono nietzscheani, perché hanno compreso che dietro il «vasto

e lontano paese nascosto della morale» si dissimulava un paese ancora più segreto, quello del potere. Non è forse un atto arbitrario di potere che descrive il paragrafo 17 («Seconda dissertazione») della "Genealogia della morale", quando Nietzsche scrive della nascita dello Stato, frutto «di manifesti atti di violenza» da parte di «un qualsiasi branco d'animali da preda, una razza di conquistatori e di padroni»: «Il più antico 'Stato' apparve come una spaventevole tirannide, un meccanismo stritolatore e senza scrupoli, e proseguì questa sua opera finché una tale materia grezza di popolo e di semianimalità non soltanto venne finalmente bene impastata e resa cedevole, ma anche "dotata di una forma"» (60). E questa nuova macchina di oppressione non ha forse cancellato dal mondo «un enorme "quantum" di libertà», ipotesi senza dubbio ripresa dalla teoria critica, per rendere conto del dominio della natura interiore?

A ciò conviene aggiungere, almeno nel caso di Horkheimer, ciò che si potrebbe chiamare una lettura poco lungimirante di Machiavelli, tutto sommato classica. Nel primo capitolo dell'opera "Gli inizi della filosofia borghese della storia", Horkheimer presenta l'autore del "Principe" e dei "Discorsi" come il fondatore di una nuova scienza della politica che, sull'esempio dei sapienti e dei fisici del suo tempo, avrebbe ricercato un principio di uniformità, che gli permettesse di identificare le leggi proprie della storia umana. Questa scienza, secondo Horkheimer, avrebbe avuto come oggetto privilegiato la questione del dominio, la divisione delle società umane in dominanti e dominati. Lo scienziato della politica, il cui laboratorio sarebbe in certo senso il passato, ricercerebbe nella lettura di Tito Livio o degli autori dell'antichità «le leggi eterne del dominio», fondandosi sull'ipotesi dell'invariabilità della natura umana. La novità di Machiavelli non consisterebbe dunque in due accentuazioni caratteristiche? Al sapere pragmatico e tradizionale del dominio, Machiavelli vorrebbe aggiungere la dimensione della coscienza e dunque della riflessione; inoltre, egli darebbe un nuovo orientamento alla pratica del dominio, assegnando ad esso come scopo supremo la costituzione di uno Stato forte, quale condizione di sviluppo dell'individuo e della società.

Anche se Horkheimer non dimentica l'insistenza di

Machiavelli sull'importanza della divisione, anche se percepisce in lui simpatie democratiche, anche se cita lo straordinario discorso del capo dei Ciompi, egli non riesce a superare il punto di vista del dominio e a concepire come Machiavelli, per pensare la libertà politica, riesca ad articolare un nesso fra il dominio e il suo contrario, la volontà di vivere libero. Ogni città umana, secondo Machiavelli, è costituita dal conflitto tra due desideri, quello dei grandi di dominare e quello del popolo di non essere dominato. A leggere Horkheimer sembrerebbe che esista solo il desiderio dei grandi, come se la scena politica fosse invasa interamente dalla "libido dominandi", come se questa "libido" caratteristica dei grandi non si scontrasse necessariamente con la negatività del popolo, col desiderio di libertà che lo anima. Machiavelli non riconosce forse al popolo la capacità di tutelare la libertà meglio di ogni altra classe di cittadini? La lettura di Horkheimer è dunque unilaterale; avendo privilegiato il dominio senza tener conto del suo contrario, il desiderio di libertà, egli non riesce a percepire in Machiavelli un pensatore della libertà politica. Questo fallimento rinvia a un problema più generale: le teorie del dominio hanno strumenti per pensare la libertà, o corrono il rischio di restare ad essa insensibili e di precludersi la possibilità di comprenderla?

IL PARADIGMA POLITICO.

La proposizione centrale del paradigma politico, il suo fondamento, è forse la dichiarazione di Rousseau nelle "Confessioni", secondo cui «tutto ha a che fare con la politica». Ciò non significa affatto, come alcuni spiriti brillanti si affrettano a dire, che «tutto è politica», confondendo così l'«aver a che fare» e l'«essere». «Aver a che fare», «esser toccati da», indica un legame tra due istanze differenti e non una identità o una omogeneità, che abolisca le differenze. La proposizione di Rousseau va intesa nel senso che tutte le manifestazioni di una società data - si tratti del rapporto con la natura, dei rapporti tra gli uomini, del rapporto tra sé e l'altro - hanno a che vedere, attraverso mediazioni diverse, con il modo

d'essere politico, con il regime, nel senso largo del termine, di tale società. Il carattere deliberatamente indeterminato di questa formulazione significa che le differenti dimensioni di una società data sono dipendenti dal modo di istituzione politica di questa società.

Data questa dipendenza dal sistema politico, per quanto riguarda lo statuto del politico ne consegue - secondo elemento costitutivo del paradigma politico - che esso dev'essere pensato come non derivato, o meglio come non derivabile da una qualunque altra istanza, che sia l'economico, il sociale, il militare, il religioso, eccetera. Per esempio, la democrazia - anche se alcune delle sue forme storiche sono contemporanee al sistema capitalista - non può essere derivata da quest'ultimo. E' possibile che la logica della democrazia si incroci talvolta con quella del capitalismo; tuttavia non può essere identificata con essa, poiché la democrazia contiene rispetto al sistema capitalista un resto irriducibile, che solo un approccio politico può rendere intelligibile. Così, nel testo «*Sur la démocratie. La politique et l'institution du social*», Lefort e Gauchet affermano: «Resta da fare un passo molto grande, per concludere che lo statuto del politico in generale è quello di un fenomeno essenzialmente derivato [...] Passo che non si può fare. Farlo non è tuttavia impossibile. Per quanto ci si preoccupi di non erigere una istanza ultima come unico reale, e di non ridurre così le istanze seconde a pure apparenze [...] il ripiegamento del politico sull'economico dissimula il fondamento proprio, che l'istituzione di un sistema di potere trova nel sociale» (61).

Ciò vuol forse dire, come questa formulazione potrebbe lasciar credere, che il sociale è il fondamento del politico? Nient'affatto. Non si può far derivare il politico dal sociale, più di quanto non si possa farlo discendere dall'economia o da qualunque altra istanza. Pensiamo piuttosto che il politico e il sociale formino una coppia indissolubile, nella misura in cui il politico, in quanto «schema direttivo» di un modo della coesistenza umana, è una risposta, una presa di posizione rispetto alla divisione originaria del sociale, che è l'essere stesso del sociale. «La logica che organizza un sistema politico - scrivono Lefort e Gauchet - è quella di una risposta articolata all'interrogazione aperta dall'avvento e nell'avvento del sociale in quanto tale» (62). Non appena appare ed avviene, ben lungi

dall'essere una realtà massiccia, sostanziale, omogenea e stabile, il sociale è subito insidiato dalla possibilità della sua scomparsa e della sua divisione, come se il suo avvento portasse in se stesso la domanda: perché c'è società piuttosto che niente? e insieme la minaccia del niente o della perdita di sé. Considerando questa prospettiva, sembrerebbe che l'insocievole socialità di Kant sia stata trasferita da un piano psico-sociologico a un piano ontologico. Tanto poco il sociale può essere il fondamento del politico nel senso di un principio determinante, che al contrario non può esserci società senza istituzione politica, anche se questa istituzione può realizzarsi solo rispetto all'interrogazione originaria del sociale, all'interrogazione su di sé costitutiva dell'avvento del sociale. Ogni altra concezione porterebbe all'assurdità di porre «la società prima della società». Per il paradigma politico, se si segue in questo caso il ragionamento di Lefort, sono il modo di istituzione del sociale, i principi generativi della coesistenza umana, o ancora lo schema direttivo, «che determinano una configurazione non solo spaziale ma anche temporale di una società» (63).

Senza dubbio c'è un legame tra questa singolarità dell'istituzione politica del sociale e l'idea dell'irriducibilità delle cose politiche. Questa può perfino esserne una esplicitazione possibile. Poco importa la definizione che se ne vuoi dare: un terzo elemento del paradigma politico consiste, in parte contro il materialismo, ma non solo contro di esso, nell'affermare il carattere eterogeneo delle cose politiche, e dunque il loro carattere non suscettibile di essere ridotto a un altro ordine della realtà. Che si tratti dell'istituzione politica del sociale, dell'articolazione delle pratiche alle opinioni attraverso le valutazioni, o della manifestazione dell'azione, la cui ragion d'essere è la libertà, per i partigiani del paradigma politico è in gioco la possibilità di far apparire o di riconquistare la consistenza delle cose politiche - ciò in cui esse consistono -; prevenendo in tal modo le operazioni di riduzione che possono essere enunciate secondo il modello: «la politica non è altro che...», oppure quelle non meno nefaste dell'identificazione. Il paradigma politico si costituisce nell'affermazione della specificità delle cose politiche e nella determinazione a considerare il reale nel luogo stesso del

politico, dissociandolo eventualmente da ogni altra dimensione, che potrebbe farlo uscire dalla sua orbita, fino a spostarlo dal suo asse centrale e perturbare la logica ad esso propria. E' questo il lungo lavoro della modernità, che ha avuto il compito di separare il politico dal teologico, di porre termine al nesso teologico-politico.

Uno degli effetti più importanti del paradigma politico consiste nel rifiutare, grazie alla comprensione della specificità delle cose politiche, la riduzione della politica al dominio o l'identificazione dell'una con l'altro. Più in positivo, il paradigma politico intende affermare radicalmente la differenza di consistenza della politica, in modo tale che essa non possa essere più confusa con il dominio, rompendo così con una credenza plurisecolare, che considera la politica come l'insieme degli stratagemmi e dei mezzi, che mirano a permettere ad alcuni di dominare la moltitudine: quasi che questa credenza non sia stata colpita o distrutta dalla rivoluzione della città greca o dalle grandi rivoluzioni moderne. Da questo punto di vista, è probabilmente nella Arendt che si trova la differenziazione più esplicita e più rivelatrice delle tendenze del paradigma politico. La Arendt, infatti, ispirandosi alla concezione greca della politica, assegna a ciascuno dei due fenomeni uno spazio, una scena, un ordine di realtà distinti; ella situa la realtà del dominio dal lato dell'"oikos" e le cose politiche dal lato della città, aprendo così un abisso tra i due, riproducendo allo stesso tempo il salto qualitativo, che esisteva tra le due sfere nella città antica. La logica del dominio, della scissione tra dominante e dominato, governa la vita domestica o l'"oikos"; il padre di famiglia vi regna da despota sull'insieme dei membri che compongono la casata: la donna, i bambini e gli schiavi. Come sottolinea la Arendt, le parole "dominus" (da cui deriva dominio) e "pater familias" erano sinonimi. Ella ricorda in una nota che secondo Fustel de Coulanges «tutte le parole greche e latine che esprimono un funzione direttiva su altri, come "rex, pater, anax, basileus", si riferiscono originariamente all'amministrazione domestica, nei suoi rapporti tipici, ed erano nomi che gli schiavi davano ai loro padroni» (64). Per soddisfare alle esigenze di riproduzione della vita, l'"oikos" vive sotto il controllo della necessità all'interno di una relazione di

dominio-servitù. Solo uscendo dall'"oikos", dopo aver superato i limiti che circoscrivono l'"agorà", il cittadino penetra in uno spazio politico, in cui tutti i membri son uguali nel senso dell'isonomia, accede alla politica, cioè alla possibilità dell'azione dei molti che agiscono di concerto e la cui ragion d'essere è la libertà. In questa costellazione la libertà si situa agli antipodi del dominio, poiché essa denota una posizione di esteriorità rispetto alle relazioni di comando e obbedienza: «Significava non governare né essere governati» (65) - positivamente essa designa la realizzazione della condizione di pluralità attraverso l'agire e la parola. Anche se questa esperienza della libertà è scomparsa col formarsi degli Imperi (gli imperatori romani prendevano il titolo di "dominus") non è meno vero che la mutazione apparsa con la città greca è rimasta l'esperienza originaria della politica, che è risorta - in forme diverse - lungo tutto il corso della storia discontinua della libertà. Secondo la Arendt, finché pronunceremo la parola «politica», noi riattiveremo un rapporto con la città greca, con la "polis", che ne siamo consapevoli o no: «L'idea che politica e libertà siano correlate e che la tirannide sia la peggiore fra tutte le forme di governo, la più antipolitica, percorre come un filo rosso il pensiero e l'agire dell'umanità europea fino ai nostri giorni» (66). Dal legame tra politica e libertà deriva necessariamente che la realtà del dominio, contro l'opinione che crede di riconoscervi l'essenza della politica, non ha niente a che vedere con la politica, si situa anzi al suo opposto, o ne rappresenta l'elemento distruttivo per eccellenza.

Nei termini di La Boétie, l'opposizione dei due fenomeni può essere descritta nel modo migliore col contrasto fra il "tous Un", situazione in cui la relazione fra gli uomini si dissolve per lasciar posto alla figura del padrone, e il "tous uns", situazione in cui il legame tra gli uomini, il riconoscimento reciproco, l'amicizia, danno vita a una totalità (il "tous") di un genere particolare, nella misura in cui - in quanto totalità - essa non nega la condizione ontologica di pluralità, ma ne permette il dispiegamento ("uns" al plurale): fino al punto di permettere l'avvento di un legame politico specifico, orientato alla libertà, che si costituisce nel rifiuto continuo della relazione di dominio e servitù. Distinzione non ignorata da Marx, che

scrive nella sua critica a Hegel del 1843: «L'Uno è schiettamente vero soltanto come "molti uno"» (67).

E' bene notare - tale è la pregnanza del paradigma politico - che Machiavelli occupa un posto del tutto particolare nella riflessione della Arendt. Invece di essere, come in Horkheimer, il pensatore tipico della politica, intesa come insieme dei mezzi di dominio, egli è per la Arendt il pensatore moderno che, oltre il Medioevo, ha saputo riscoprire la grandezza della politica, al di fuori del dominio, in quanto esperienza della libertà e del coraggio: «E' ancora motivo di stupore, afferma la Arendt, che il solo teorico politico post-classico che, nello straordinario tentativo di restituire alla politica la sua antica dignità, si accorse di tale distanza [tra la "polis" e l'"oikos"] e intuì quanto coraggio fosse necessario per superarla, fosse Machiavelli» (68). Come si vede, al centro del paradigma politico vi sono due relazioni antitetiche che possiamo così formulare: dove c'è politico, vale a dire l'esperienza della libertà, il dominio tende a sparire; inversamente, dove regna il dominio, la politica svanisce dall'esperienza degli uomini e viene distrutta.

Dall'esplicitazione e dal confronto fra i due paradigmi, viene in luce la possibilità di due posizioni unilaterali, ciascuna caratteristica di uno dei due paradigmi, che porta a due derive: il catastrofismo, per il paradigma della critica del dominio, l'irenismo per il paradigma politico.

Dal lato del paradigma della critica del dominio, l'unilateralità consisterebbe - in nome di una fecalizzazione sulla realtà del dominio - nell'ignorare sia la specificità che la consistenza del politico, quale che sia la definizione che di esso si voglia dare, e nel trascurare il legame consustanziale della politica con la libertà. In tal senso, la politica si ridurrebbe al dominio fino a identificarsi con esso, come se la politica non si realizzasse invece proprio in una lotta continua, senza tregua, tra libertà politica e dominio. Fatto ancor più grave, il paradigma della critica del dominio ignorerebbe non solo la relazione essenziale della politica con la libertà, ma anche la questione del legame politico, il modo in cui la politica istituisce un legame tra gli uomini: rapporto specifico, nella misura in cui permette alla pluralità di apparire, di manifestarsi, nella forma di una relazione che ha la particolarità non tanto di unire, quanto di legare e separare

insieme. E' la separazione unente del "tous uns". La questione del legame politico, quando viene trasferita nella problematica del dominio e dell'emancipazione, corre il grave rischio di uscirne in qualche modo mutilata e amputata. Se la politica è ridotta al dominio, l'emancipazione viene concepita logicamente come un'uscita da esso. Ma questa emancipazione, uscita dal dominio, è pensata come un ingresso nell'ambito politico, in un'esperienza della libertà? Oppure, a causa dell'identificazione della politica col dominio, essa è piuttosto concepita come un abbandono della politica, come se libertà significasse in tal caso essere liberati dalla politica? Basta evocare la libertà e la felicità per definire la società emancipata? Oppure bisogna porre un'equivalenza tra emancipazione ed emergere della questione politica, in cui l'emancipazione non è più pensata come una scomparsa della politica, ma come il suo avvento in quanto domanda, persistente enigma, non suscettibile di soluzione?

La rappresentazione della politica attraverso il prisma unilaterale del dominio può senza dubbio condurre al catastrofismo. Pensando la storia sotto il segno della ripetizione del dominio e del dominio della ripetizione, la storia si presenta all'interprete come eterna catastrofe. Allo stesso tempo, quest'ultimo resta cieco alle brecce della libertà, o piuttosto ai momenti istituenti della libertà. Questi, nella loro successione, possono leggersi come una storia discontinua della libertà, i cui tempi forti sono la democrazia greca, la repubblica romana, le repubbliche italiane e le grandi rivoluzioni moderne, in cui si fondono per rafforzarsi sentimento di rivolta e desiderio di libertà.

Infine, bisogna forse rimarcare in questo paradigma una tendenza a pensare il totalitarismo semplicemente come un incremento, certo mostruoso, del dominio, e questo sarebbe un effetto nefasto del paradigma della critica del dominio. Coloro che ad esso appartengono resterebbero infatti insensibili al carattere «senza precedenti» del dominio totale e al suo aspetto più inquietante, vale a dire la distruzione della sfera politica e perfino della condizione politica degli uomini.

E' vero che la teoria critica che accetta il paradigma della critica del dominio può essere oggetto di questi rimproveri. Con due limitazioni, che è bene far notare subito: 1. I teorici

critici si preoccupano abbastanza del non-identico per rifiutare di pensare la storia sotto il segno di una qualunque identità, fosse pure quella del dominio. Così, Walter Benjamin, sensibile alla critica dell'ideologia del progresso compiuta da Auguste Blanqui, percepiva tuttavia nell'"Eternità attraverso gli astri" la produzione di una nuova fantasmagoria. Il rivoluzionario non invitava forse a pensare la storia sotto il segno dell'identità sovrastorica del disastro? 2. Occorre considerare l'insieme della teoria critica, e dunque anche coloro che non si sono accontentati di fare appello alla libertà e alla felicità, ma hanno tentato (come Neumann e Kirchheimer) di pensare la differenza tra Stato democratico, Stato autoritario e totalitarismo e dunque hanno cercato di pensare l'emancipazione nella forma dell'avvento della questione politica e non della sua scomparsa. Quanto al paradigma politico, esso potrebbe soffrire di un'altra forma di unilateralità. La volontà legittima di pensare il politico nella sua consistenza e nella sua specificità sarebbe pagata - da alcuni - con l'oblio o addirittura l'occultamento della realtà del dominio, come se l'avvento della questione politica avvenisse in uno spazio continuo, omogeneo, senza asperità né conflitto. Da alcuni, abbiamo specificato. Poiché il paradigma politico, nel momento presente, conosce un duplice orientamento: esiste un'ispirazione neokantiana, che insistendo prioritariamente sull'intersoggettività, su una intersoggettività dolce, felice, senza drammi né deviazioni, avrebbe la tendenza a ridurre ad essa il politico e la sua asperità; come se il politico potesse essere pensato unicamente a partire dalla libertà di pensare e da quella di comunicare, che essa implica. Ricordiamoci delle celebri affermazioni di Kant in "Che cosa significa orientarsi nel pensiero?": «Ma fino a che punto penseremmo, se non pensassimo, "per così dire", in comunità con altri, ai quali noi "partecipiamo" i nostri pensieri ed essi a noi i loro?» (69). Se è vero che la libertà di pensare non può essere separata dalla libertà di comunicare, si può per questo accettare di restringere la questione politica all'esistenza di queste due libertà, certo essenziali? E questo, senza tener conto dell'azione e della sua logica, come è stata descritta dalla Arendt in "The Human Condition", e senza prendere in considerazione l'istituzione politica della società, sempre in rapporto - secondo

Lefort - con la divisione originaria del sociale.

Da questa propensione a pensare la questione politica al di fuori della realtà del dominio - come se lo spazio politico, una volta istituito, potesse sovranamente respingere all'esterno di sé tutti i fenomeni che tendono a perturbarlo o annientarlo - risulta la deriva dell'irenismo. Ci si può certo rallegrare della riscoperta del politico dopo che il dominio totalitario ha tentato di distruggere l'esperienza politica e perfino la condizione politica degli uomini. Si può consentire alla determinazione a pensare il politico come non derivato o inderivabile. Ma questa riscoperta, questa determinazione devono necessariamente essere concepite entro un universo riconciliato, pacificato a un punto tale, che le fonti di conflitto e le situazioni di dominio siano scomparse come per incanto? Dal fatto che sul piano concettuale vi siano rapporti antitetici tra politica e dominio, non consegue affatto la scomparsa dell'intreccio - sul piano sociale-storico - tra questione politica e realtà del dominio. La confusione dei due piani non ha forse come conseguenza la strana tendenza della filosofia politica contemporanea ad associare al suo rinnovamento la negazione e l'occultamento delle questioni politiche, delle questioni grossolanamente politiche? Al limite, questa tendenza può giungere fino allo svuotamento del luogo in cui quell'intreccio avviene, alla cancellazione del sociale-storico, chiudendo la filosofia politica su se stessa, invitandola a volgersi solo alla sua storia interna e - eventualmente - a praticare, entro questa storia, delle sintesi tra un autore e l'altro, disprezzando più o meno consapevolmente ciò che esterno ad essa. E tuttavia non si può fare a meno dell'intersezione del politico e della realtà del dominio. Il "tous uns" non corre sempre il rischio di degradarsi in "tous Un", il potere "con" gli altri in potere "sugli" altri? In una parola, la riscoperta del politico non è una garanzia dell'essenza del politico, quasi che - una volta ricomparso - il politico fosse sicuro di perseverare per sempre nel suo essere. Se, dopo il capolavoro di Martha Craven Nussbaum, "The Fragility of Goodness", il tema della fragilità non fosse stato svilito e banalizzato, saremmo tentati di parlare della fragilità delle cose politiche. Una delle manifestazioni più evidenti dell'irenismo è il predominio del consenso, del modello consensualista, che può imporsi solo escludendo la

realtà del dominio; questa infatti reintroduce nella sfera politica il conflitto. E' evidente che l'ispirazione machiavelliana non può cadere sotto la stessa critica. Essa si costituisce affermando il conflitto tra i grandi e il popolo e la permanenza di esso, nell'ipotesi che il conflitto - il dominio e la lotta contro il dominio - sia la culla della libertà politica.

LA SCELTA DELL'ARTICOLAZIONE.

Dopo aver esposto l'unilateralità delle due posizioni, dobbiamo astenerci dal risolvere l'alternativa in modo univoco, perché questo significherebbe solo scegliere una unilateralità piuttosto che l'altra, senza una ragione solida per giustificare tale preferenza. Dobbiamo dunque preferire l'articolazione fra la questione politica e la realtà del dominio, ed essa ci conduce verso una filosofia politica critica. A ben vedere, questa filosofia politica critica già esiste. Se consideriamo due fra i pensatori più importanti del paradigma politico, la Arendt e Lefort, dobbiamo riconoscere che la loro opera è già un'attuazione di questo progetto, mettendo per ora fra parentesi l'opposizione della Arendt all'idea stessa di filosofia politica. L'uno e l'altra, infatti, non pensano insieme la realtà del dominio e il politico? La riscoperta del politico non è forse accompagnata o meglio suscitata dalla critica del dominio totalitario? Si tratta in effetti di pensare insieme dominio e politico, poiché vediamo qui all'opera uno stesso modo di procedere, diviso in due tempi: dapprima, la critica del dominio totalitario presentato come il fatto «senza precedenti» del ventesimo secolo, poi - sullo sfondo di questa critica - la riscoperta o l'affermazione del politico, concepito come l'antitesi stessa del sistema totalitario, che può prendere sia la forma della democrazia, sia quella della repubblica o dello Stato dei Consigli (per la Arendt). Certo, in entrambi i casi, nessuna muraglia cinese separa il politico -democrazia o repubblica - dal dominio totale. Ognuna delle due forme politiche è minacciata da una caduta nel dominio totale. Ciò non impedisce che i due poli antitetici restino in un rapporto d'esteriorità. Il dominio totalitario è pensato come l'altro del

politico. Seguendo questo modo di procedere, non dobbiamo pensare l'articolazione tra la realtà del dominio e il politico, in modo interno, come se si istituisse e si realizzasse nel seno stesso del politico? In tale ipotesi, occorre pensare che la forma politica - democrazia o repubblica - può essere minacciata internamente dalla risorgenza del dominio, non necessariamente di tipo totalitario. Per comprendere questa ipotesi in tutta la sua portata, bisogna aggiungere un'ipotesi supplementare, quella della decadenza sempre possibile, sempre minacciosa delle forme politiche. Democrazia o repubblica, in quanto manifestazioni del principio politico, non sono forme stabili né irreversibili. Il ritorno della realtà del dominio li minaccia dall'interno fino al punto di distruggerli, di rovinarli e di svuotarli del loro senso. Una delle debolezze del paradigma politico è quella di credere che l'avvento di una forma politica crei uno stato di nonritorno, tale da garantire per sempre la persistenza di questa forma. Questo errore del paradigma politico deriva dall'esclusione della realtà del dominio o dal suo rinvio all'esterno della forma politica. Di qui procede una visione irenica della scena politica, che sarebbe al sicuro in quanto tale, per chi sa quale miracolo, dal ritorno del dominio. E' vero che non si tratta di un destino, e la versione machiavelliana del paradigma politico non è esposta necessariamente all'irenismo, poiché, grazie alla coppia antagonista dei grandi e del popolo, essa possiede un'articolazione fra politica e dominio, nella misura stessa in cui concepisce la libertà come rinascite sempre dalla lotta contro il dominio. «La libertà politica - scrive Lefort - si comprende solo in rapporto al suo contrario; essa è l'affermazione di un modo di coesistenza, in cui nessuno ha l'autorità per decidere della vita di tutti, per occupare il luogo del potere» (70). Tuttavia, a questa versione del paradigma politico possiamo chiedere se essa riesca sempre a conservare la forza dell'articolazione. Non ha forse tendenza - in qualche caso - ad abbandonarla, per non interrogarsi sulla «corruzione» della democrazia o della repubblica? Non dobbiamo forse porre la questione in modo inverso rispetto all'irenismo, e affermare che la forma politica, democrazia o repubblica, trae il suo principio dalla lotta contro il dominio? Come se - in certo senso - la realtà del dominio, ricorrente nella storia, fosse

il motore di una istituzione continua della politica, a causa della lotta che suscita - tra il popolo e i grandi. In tal caso, non è possibile ignorare le forme di pensiero che prendono a loro oggetto il dominio, nella misura in cui non lo eternizzano e ne sollecitano la soppressione. E questo il caso della teoria critica. Perciò la tendenza a porre in alternativa teoria critica e filosofia politica contemporanea è del tutto dannosa.

Consideriamo ora un pensatore dell'emancipazione, Giambattista Vico, a cui Horkheimer dedica un capitolo dell'opera "Gli inizi della filosofia borghese della storia". Secondo Vico, l'emancipazione è il fatto centrale della storia umana, con un duplice movimento, ascendente e discendente. «Per Vico - scrive George Navet - gli uomini fanno e trasformano il loro mondo civile fino a giungere all'eguaglianza e alla libertà nelle repubbliche popolari. Il problema è che essi si rivelano incapaci di conservare o trattenere questo momento, di perseverare durevolmente e, più ancora, di progredire entro di esso» (71). Come si vede, Vico invita a pensare insieme l'emancipazione e il suo contrario, cioè la decadenza sempre possibile. In tal modo, non solo egli riesce ad articolare il principio politico con la realtà del dominio, ma ci fornisce inoltre un'ipotesi, grazie a cui è possibile pensare questa articolazione. Infatti è grazie all'ipotesi della decadenza - ignorata a quanto pare dal paradigma politico - che noi possiamo impegnarci a pensare nel senso di un'articolazione, nella direzione di una filosofia politica critica. Ma dove va a finire la decadenza? Un'ipotesi d'altro genere, non estranea alla teoria critica, permette di rispondere a questa domanda. Invece di chiuderci nella coppia di opposti democrazia-totalitarismo, bisogna far intervenire un terzo termine, una terza forma, quella dello Stato autoritario, che permette di pensare il decadimento della democrazia o della repubblica, senza per questo che un tale processo si concluda nel totalitarismo. L'articolazione tra critica del dominio e pensiero della politica è concepibile perché democrazia o repubblica corrono continuamente il rischio di corrompersi, di degenerare in uno Stato autoritario. E' però necessario non confondere quest'ultima nozione con quella di Stato totalitario o di totalitarismo. Va reso merito a un pensatore appartenente alla teoria critica, Franz Neumann, di

aver reso possibile questo modo di pensare; il suo pensiero si struttura infatti intorno a tre poli, lo Stato democratico, lo Stato autoritario e lo Stato totalitario o totalitarismo. Secondo l'analisi che egli compie in "Behemoth", dedicata al nazismo, lo Stato totalitario analizzato nel capitolo 1 della prima parte ha la particolarità di essere un non-Stato, nella misura in cui questa forma di dominio si esercita senza fare ricorso alla regola del diritto, in uno Stato di non-diritto. Ci sarebbe un dominio diretto dei gruppi dominanti sul resto del popolo «senza la mediazione di quell'apparato coercitivo, ancorché razionale, fino ad oggi conosciuto come lo Stato» (72). In questo, il totalitarismo si distingue dallo Stato autoritario, in cui il dominio si esercita facendo ricorso all'apparato di Stato.

Le grandi linee dell'articolazione appaiono così più chiare, a quanto sembra. Occorre pensare insieme il principio politico e la critica del dominio, perché ogni manifestazione del principio politico, democrazia o repubblica, corre il rischio di degenerare in una forma che, malgrado la sua differenza rispetto alla democrazia o alla repubblica, è ancora statuale ed è lo Stato autoritario. Siamo dunque entro il quadro di un'opposizione interna alla democrazia o alla repubblica. In questo caso, l'articolazione non avviene più tra la critica del dominio totalitario e il pensiero della politica, ma tra la critica del dominio autoritario e il principio politico. Precisiamo che non si tratta tanto di pensare l'articolazione nella forma di una sintesi teorica tra i due paradigmi antitetici; quanto piuttosto di imparare a guardare alla scena politica come al teatro di una lotta senza tregua o interruzione tra la realtà del dominio e l'istituzione politica, poiché quest'ultima è sempre esposta a una decadenza possibile. Se la democrazia è quella forma di società che si caratterizza perché accoglie il conflitto, il conflitto più importante e primario non è forse quello che riguarda la sua stessa esistenza e modalità?

CONCLUSIONE.

Ritorniamo alla questione iniziale: quale rapporto vitale è possibile stabilire con la teoria critica, di fronte al rinnovarsi

della filosofia politica? Riprendere alla fine questa domanda, significa che rifiutiamo l'alternativa e soprattutto nella sua forma presente. Contestiamo che si possa considerare il passaggio dalla teoria critica alla filosofia politica come fosse senza problemi, e poniamo in discussione il predominio indiscusso del paradigma politico, che si fonda con ogni evidenza sullo sradicamento della critica del dominio. Come se, nella sfera politica, questa forma di critica fosse superata, nella stessa misura in cui il dominio politico è concepito come un universo omogeneo, da cui sarebbe scomparsa ogni forma di dominio, come un luogo in cui potrebbe dispiegarsi liberamente una intersoggettività non problematica, che alcuni definiscono come una comunicazione non violenta.

Una relazione viva con la teoria critica può dunque prendere la forma di un'articolazione dei due paradigmi. La teoria critica non ha in qualche modo la vocazione dell'articolazione, considerando due elementi ad essa interni, che la favoriscono? Mai il dominio è pensato in essa come un destino ineluttabile - e non si può affermare la stessa cosa di tutte le critiche del dominio. Rispettosa del non-identico, la teoria critica non cede al "pathos" del dominio, che correrebbe come un filo nero attraverso la storia universale. Così il dominio è pensato piuttosto come una dimensione complessa, storicamente specifica, certo ricorrente nella vita degli uomini, ma che può essere trasformata, che deve essere trasformata da essi. Sotto questo aspetto, è decisivo il fatto che i concetti della teoria critica abbiano una doppia faccia: critiche del dominio, esse portano nella loro stessa struttura l'idea della sua soppressione. Per questa ragione, la questione politica non è assente dalla teoria critica, ma vi resta assai spesso latente, se così si può dire. E' necessario imparare a distinguere tra i membri della Scuola di Francoforte, perché non tutti la pensano allo stesso modo. Se Horkheimer tende a subordinare la politica al dominio, Adorno al contrario preferisce distinguerli, perché intende stabilire un legame tra emancipazione e politica. Scrive nei "Minima Moralia": «Ma una società emancipata non sarebbe lo Stato unitario, ma la realizzazione dell'universale nella conciliazione delle differenze. Una politica, a cui queste stessero veramente a cuore, non dovrebbe propagare - neppure come idea -l'astratta

uguaglianza degli uomini» (73). Che l'interesse per l'emancipazione possa essere un interesse per la politica, è ciò che pensano Neumann e Kirchheimer, per certi versi un'eccezione nella teoria critica, quando hanno tentato di elaborare una teoria critica della democrazia.

Una delle condizioni per stabilire un rapporto con la teoria critica, sarebbe quella di partire dal paradigma politico, nel realizzare l'articolazione. Perché questo privilegio? Non si potrebbe concepire l'articolazione come la semplice apertura di ciascuno dei due paradigmi al suo altro, procedendo sia dal dominio alla politica, che dalla politica al dominio? Ma davvero i due movimenti sono simmetrici? Il paradigma della critica del dominio, anche nel caso della teoria critica, non ha forse maggiore difficoltà a produrre un pensiero della politica pienamente sviluppato, ostacolato dall'identificazione iniziale tra politica e dominio? Sarebbe difficile risalire da una critica del dominio a un pensiero della politica, poiché la differenza della politica resta non pensata. Non può esserci articolazione, se non c'è prima riconoscimento della specificità e dell'eterogeneità delle cose politiche. Invece, per il paradigma politico basta solo ammettere che, nella realtà dell'esistenza politica, i fenomeni del dominio possono venire a opporsi al politico, corromperlo, annientarlo. La riscoperta del politico non autorizza affatto ad ignorare la realtà del dominio o ad occultarla. Solo accordando la priorità al paradigma politico, ma rifiutando di assolutizzarlo, si può instaurare un rapporto con la teoria critica. Occorre inoltre che i pensatori del politico siano sufficientemente avvertiti della sua fragilità, della sua versatilità, e sappiano che ogni forma di libertà è esposta a corrompersi e a degenerare, per esempio, in Stato autoritario. Occorre infatti essere consapevoli della difficoltà dell'articolazione e cioè dei presupposti filosofici su cui si fonda un simile percorso. A ben vedere, in una simile articolazione sono in questione i possibili rapporti tra la fenomenologia, dal lato del pensiero politico, e il marxismo dal lato della critica del dominio.

Come che sia, «Per una filosofia politica critica» invita a tenersi lontani sia dall'irenismo, che dal catastrofismo, il Grand Hotel Abgrund. Per rispondere al ritorno delle cose politiche,

realizzando un'articolazione dei due paradigmi, occorre prendere dimora nell'elemento dell'inquietudine.

Note

N. 1. L. Feuerbach, "Sämtliche Werke", zweiter Band, Fromman Verlag, G. Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1959, p. 215.

N. 2. M. Horkheimer, "La teoria critica", vol. 1, cit. p. 292.

N. 3. G. Friedman, "The Political Philosophy of the Frankfurt School", Cornell University Press, Ithaca 1981.

N. 4. T.W. Adorno, "Dialettica dell'Illuminismo", Einaudi, Torino 1966, p. 11.

N. 5. H. Marcuse, "Ragione e rivoluzione", Il Mulino, Bologna 1997, p. 287.

N. 6. Ibid., p. 293.

N. 7. Ibidem.

N. 8. K. Korsch, "Marxismo e filosofia", Sugar, Milano 1966.

N. 9. T.W. Adorno, "Minima Moralia", Einaudi, Torino 1994, p. 3.

N. 10. W. Scheuerman, "Between the Norm and the Exception. The Frankfurt School and the Rule of Law", The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994; W. Scheuerman (a cura di), "The Rule of Law Under Siege. Selected Essays of F. Neumann and O. Kirchheimer", University of California Press, Berkeley 1996.

N. 11. M. Horkheimer, "Gli inizi della filosofia borghese della storia", Einaudi, Torino 1978, p. 5.

N. 12. Ibidem.

N. 13. T.W. Adorno, "Dialettica negativa", Einaudi, Torino 1970, p. 288.

N. 14. Ibid, p. 289.

N. 15. Ibid, p. 288.

N. 16. Ibid, p.p. 288-289.

N. 17. Ibid., p. 289.

N. 18. Ibid., p. 290.

N. 19. M. Horkheimer, "Teoria critica", vol. 1, Einaudi, Torino, p. 277.

- N. 20. Ibid., p. 278.
- N. 21. Ibid, p. 279.
- N. 22. Ibidem.
- N. 23. Ibidem.
- N. 24. F. Nietzsche, "Genealogia della Morale", cit., p. 259.
- N. 25. "Violence" (violenza) nella traduzione francese utilizzata da Abensour. (n.d.t.)
- N. 26. M. Horkheimer, Teoria critica, cit., p. 281.
- N. 27. Ibid., p. 290.
- N. 28. Ibidem. [Nella traduzione francese utilizzata da Abensour, invece che «configurazione», si legge: «dispositions psychiques». (n.d.t.)]
- N. 29. Ibid., p.p. 292-293.
- N. 30. Ibidem.
- N. 31. Ibid p.p 291-292. [La traduzione francese inizia la frase in tal modo: «Renforcer dans le psychisme même des individus dominés...». (n.d.t.)]
- N. 32. Ibid., p. 264.
- N. 33. Ibidem.
- N. 34. B. Spinoza, "Trattato teologico-politico", in "Opere", Mondadori, Milano 2007, p.p. 726-727.
- N. 35. H. Marcuse, "Cultura e società", Einaudi, Torino 1969, p. 97.
- N. 36. J. Rancière, "La Mésentente. Politique et Philosophie", cit., p. 49.
- N. 37. Ibid., p. 50.
- N. 38. H. Arendt, "Tra passato e futuro", cit., p. 160.
- N. 39. Su questo punto, conf. il libro prezioso di William David Jones, "The Lost Debate. German Socialist Intellectuals and Totalitarianism" (University of Illinois Press, Urbana 1999), che mostra come il problema del totalitarismo non si limiti affatto a uno scontro da guerra fredda.
- N. 40. M. Horkheimer, «Autoritärer Staat», in "Gesammelte Schriften", Band 5, Fischer, Frankfurt am Main 1987, p. 313.
- N. 41. Ibid., p. 319.
- N. 42. Ibidem.
- N. 43. M. Horkheimer, "Teoria critica", vol. 2, cit., p. 262.
- N. 44. M. Horkheimer, «Autoritärer Staat», in "Gesammelte Schriften", Band 5 cit., p. 305.
- N. 45. L. Ferry e A. Renaud furono anche curatori di un

numero degli "Archives de philosophie", dedicato alla Scuola di Francoforte, t. 54, quad. 2, aprile-giugno 1982.

N. 46. G. Petitdemange, «L'Aufklärung. Un mythe, une tâche», "Recherches de science religieuse", luglio-settembre 1984, p. 426. Conf. anche R. Wiggerhaus, "L'École de Francfort", PUF, Paris 1993, p.p. 320-321.

N. 47. M. Horkheimer, "Eclisse della ragione", Einaudi, Torino 1969, p. 152.

N. 48. M. Horkheimer, T.W. Adorno, "Dialettica dell'Illuminismo", Einaudi, Torino 1966, p. 240.

N. 49. Ibid., p. 12.

N. 50. Ibidem.

N. 51. M. Horkheimer, "Gli inizi della filosofia borghese della storia", cit., p.p. 21-22.

N. 52. M. Horkheimer, T.W. Adorno, "Dialettica dell'Illuminismo", cit., p. 247.

N. 53. M. Horkheimer, "Gesammelte Schriften", Band 6, Fischer, Frankfurt am Main 1991, p. 106.

N. 54. G.W.F. Hegel, "Fenomenologia dello spirito", vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 151.

N. 55. M. Horkheimer, T.W. Adorno, "Dialettica dell'Illuminismo", cit., p.p. 43-44.

N. 56. Ibidem.

N. 57. M. Horkheimer, "Gesammelte Schriften", Band 5, Fischer, Frankfurt am Main 1987 p. 333.

N. 58. F. Nietzsche, "Genealogia della morale", cit., p.p. 258-259.

N. 59. Ibid., p. 260.

N. 60. Ibid., p. 286.

N. 61. C. Lefort, M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social», "Textures", 2-3, 1971, p. 8.

N. 62. Ibid., p.p. 8-9.

N. 63. C. Lefort, «Permanence du théologico-politique?», in "Essais sur le politique", Seuil, Paris 1986, p. 256.

N. 64. H. Arendt, "Vita activa", Bompiani, Milano 2004, p. 247, nota 22.

N. 65. Ibidem, p. 24.

N. 66. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 32.

N. 67. K. Marx, "Opere filosofiche giovanili", Editori Riuniti, Roma 1963, p. 38.

N. 68. Arendt, "Vita activa", cit., p. 26.

N. 69. I. Kant, "Questioni di confine", Marietti, Genova 1990, p. 14.

N. 70. C. Lefort, "Écrire: à l'épreuve du politique", Calmann-Lévy, Paris 1992, p. 171.

N. 71. G. Navet, "Le Temps de l'émancipation", M.H.D.R., Université Paris 7-Denis Diderot, Année 2001-2002.

N. 72. F. Neumann, "Behemot. Struttura e pratica del Nazionalsocialismo", Feltrinelli, Milano 1977, p. 418. Id., "The Democratic and Authoritarian State", The Free Press, New York 1957; e ancora W. Scheuerman (a cura di), "The Rule of Law Under Siege. Selected Essays of F. Neumann and O. Kirchheimer", cit.

N 73. T.W. Adorno, "Minima Moralia", cit., p. 114.

«DEMOCRAZIA SELVAGGIA» E «PRINCIPIO D'ANARCHIA»

Questo saggio è programmatico. In effetti si può solo delineare sommariamente un confronto possibile tra la «democrazia selvaggia» nei termini di Claude Lefort e il «principio d'anarchia» secondo Reiner Schurmann (1). Tentativo paradossale, perché questo progetto limitato implica il restare sulla soglia di questa riflessione, pur avvicinandosi allo stesso tempo a una conclusione. Per chi cerchi di interpretare l'opera di pensiero di Claude Lefort, il punto d'arrivo obbligato è la democrazia selvaggia, nella misura in cui non si riduca questo pensiero a una variante contestataria, o «inquieta» della democrazia liberale. Come se l'interprete finisse per scontrarsi con una nozione che, ben lungi dal dare la chiave dell'opera, rendesse a questa tutta la sua carica enigmatica.

A più riprese, il tema vi appare esplicitamente, benché in modo discreto. Ma l'aggettivo invece di determinare la democrazia, di descrivere il suo rapporto sostanziale all'indeterminazione in limiti che possano servire da punti di riferimento, rilancia l'interrogazione. L'aggettivo risuona sul nome per portarlo verso un'indeterminazione ancora più grande, nel segno del tumulto, dell'indominabile, più precisamente dell'indomabile. D'altronde, la lettura dell'opera di Reiner Schurmann consacrata a Heidegger e alla questione dell'agire lascia intravedere, a quanto sembra, alcuni punti d'incontro tra la «democrazia selvaggia» e ciò che questo interprete di Heidegger chiama in modo affatto contraddittorio «il principio d'anarchia». Questa via traversa ("détour"), perché si tratta in effetti di una deviazione attraverso una interpretazione «heideggeriana di sinistra», non ci permetterà - se si tenta un confronto, ed anche se il riferimento a Heidegger è problematico - di meglio comprendere la democrazia

selvaggia nella sua differenza e nella sua complessità? Il cammino proposto si effettuerà in due tempi:

- prima cercheremo di definire la democrazia selvaggia nel senso di Claude Lefort. Compito tanto più necessario, in quanto questa concezione assai specifica della democrazia costituisce un aspetto essenziale di quest'opera di filosofia politica, spesso attenuato o passato sotto silenzio, ridotto al solo significato di una contestazione permanente;

- poi, dopo aver esplicitato il principio d'anarchia di Reiner Schurmann, delinearemo i termini di un eventuale confronto. Tenteremo di mostrare quanto questo allineamento prospettico della democrazia con l'anarchia, pensata come principio, è in grado di far apparire i suoi caratteri più «selvaggi», senza però nascondere le difficoltà che questa visuale suscita o rivela. Ma in effetti non è tornando a considerare lo scarto tra anarchia e principio, approfondendolo, che ci si può avvicinare il più possibile all'«essenza selvaggia» della democrazia?

1. LA DEMOCRAZIA SELVAGGIA: TENTATIVO DI DEFINIZIONE?

Si potrebbe riassumere la traiettoria di Claude Lefort come una interrogazione incessante, mai conclusa, perché interminabile, sul fenomeno nuovo del secolo passato, e cioè su quella forma inedita di dominio, costituita dal totalitarismo. All'interno di questa interrogazione ininterrotta, si possono distinguere essenzialmente due momenti di analisi.

- Una prima interpretazione, che corrisponde al periodo di "Socialisme ou Barbarie" (dal 1947 al 1958 nel caso di Claude Lefort) e che si trova sviluppata nel modo migliore nel grande articolo del 1956, «Le totalitarisme sans Stalin» (2). Rispetto al totalitarismo, in questo testo viene denunciato un modo di realizzazione storicamente specifico del progetto di socializzazione: vale a dire l'esercizio burocratico della socializzazione e la sua confisca da parte del partito-Stato, a vantaggio di una nuova classe sociale dominante, la burocrazia. Questa prima critica del totalitarismo è dunque condotta dal punto di vista del comunismo come

riappropriazione della comunità umana, o, se si preferisce, nell'orizzonte della socializzazione compiuta, che fornisce i criteri di giudizio. Il totalitarismo è condannato senz'appello, in quanto travisamento della socializzazione, in quanto parodia del comunismo, con la dinamica e gli effetti che ciò implica. Più che la «grande menzogna» che si abbatte dall'esterno sui dominati, il totalitarismo sarebbe il regno dell'illusione, a cui parteciperebbero - fino a un certo punto - gli stessi dominati.

- In seguito, nel corso di un secondo momento interpretativo, che comincia all'inizio degli anni Sessanta, non è più condannato il modo di realizzazione del progetto, ma viene rifiutato lo stesso progetto di socializzazione; ormai è l'idea comunista ad essere oggetto della critica. Non si tratta più di distinguere per giudicare tra una socializzazione autentica e il suo simulacro, ma di rimettere in questione la volontà di abolire le separazioni caratteristiche della società moderna, in una parola di rompere con l'illusione di un compimento del sociale nella forma dell'indivisione: «Quanto all'idea di una socializzazione compiuta [...] ammetto che essa alimentava il mito di una indivisione, di una omogeneizzazione, di una trasparenza a sé della società, di cui il totalitarismo ha mostrato la rovinosità, pretendendo di iscriverlo nella realtà», scrive Claude Lefort nel 1979 (3).

In questa seconda fase, l'interpretazione muta completamente il suo orientamento; l'orizzonte politico si rivela radicalmente diverso. La critica non è più fatta dal punto di vista del comunismo, ma da quello della democrazia; più esattamente, con l'unità di misura della rivoluzione democratica da lui ripensata, Lefort cerca di denunciare e svelare in tutte le sue dimensioni, anche le più nascoste, questa nuova forma di dominazione, che l'opinione e gli analisti tendono a ridurre a una semplice rinascita del dispotismo o della tirannia. Per giunta, la costituzione dell'opposizione rivoluzione democratica/dominio totalitario (da riaggiornare continuamente) si iscrive in un movimento di pensiero più vasto, in cui l'abbandono del marxismo nella sua singolarità si accompagna alla riscoperta del politico. Invece di pensare il politico come un'istanza necessariamente derivata, subordinata all'economico, magari con la raffinatezza dell'«ultima istanza» o la sofisticcheria della surdeterminazione, si tratta di aprire un

nuovo campo di riflessione, in modo che il politico sia ora compreso in rapporto con la divisione originaria del sociale.

Seguendo un Machiavelli reinterpretato ("Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", 1971), Claude Lefort ipotizza che ogni città umana si ordina, si costruisce, a partire da una divisione primaria, che rivela in modo chiaro la divisione del desiderio: quello dei «grandi» di comandare, quello del popolo di non essere comandato né oppresso -desiderio di libertà. Si capisce che secondo questa concezione del politico, ogni manifestazione del sociale è indissolubilmente una minaccia di dissoluzione, esposizione alla divisione, alla perdita di sé. Come se ogni manifestazione del sociale fosse a un tempo abitata, ossessionata dalla minaccia della sua dissoluzione.

Così ci viene proposta una nuova comprensione del politico: ogni sistema di potere o piuttosto ogni modo di istituzione del sociale, ogni schema d'azione, sarebbe da considerare come una risposta all'interrogazione aperta dall'avvento del sociale e dalla sua esposizione alla dissoluzione, come una posizione o una presa di posizione in rapporto alla divisione. La struttura politica di una società diviene intelligibile analizzando il rapporto che essa stabilisce per il fatto stesso della sua esistenza - messa alla prova della divisione

L'affermazione precedente, secondo cui, a partire dagli anni 60, il totalitarismo è giudicato coll'unità di misura della rivoluzione democratica, riceve pienamente il suo senso. Si può distinguere fra democrazia e dominio totalitario solo a partire dalla divisione originaria del sociale e dalla sua elaborazione, dalla sua istituzione politica. Il totalitarismo è definito come un modo di socializzazione, che procede da una negazione illusoria della divisione e perciò dal rifiuto del conflitto: sia che esso pretenda di aver già abolito la scissione, sia che consideri come propria missione il porre termine a una divisione, che invece di essere considerata come primaria, viene pensata come storica e dunque riducibile. Inversamente, la democrazia si costituisce nell'accettazione, o per meglio dire nell'assunzione della divisione originaria del sociale. Essa non è forse quella forma di società, che, non contenta di riconoscere la legittimità del conflitto entro di sé, sa riconoscervi la fonte prima di un'invenzione continuamente

rinnovata della libertà? Aggiungiamo, per introdurre l'idea di democrazia selvaggia: la democrazia sarebbe quella forma di società che - attraverso il gioco della divisione - lascia libero corso alla domanda che il sociale pone continuamente a se stesso, questione sempre da risolvere e destinata a restare interminabile, attraversata da un'interrogazione di sé, su di sé. Divisione originaria del sociale, per giunta irriducibile, identità enigmatica del sociale, esperienza dell'indominabile, in cui si congiungono la divaricazione del sociale e la sua indeterminazione: è questo l'orizzonte concettuale, all'interno del quale ci si può avvicinare all'idea di democrazia selvaggia.

Prima di continuare, occorre mettere in guardia da alcune interpretazioni inesatte.

- Il termine «selvaggia», fatto seguire a quello di democrazia, non implica alcun rapporto con le società selvagge descritte dall'etnologia. Il rifiuto che queste oppongono a un potere separato obbedisce a una logica diversa da quella della democrazia.

- «Democrazia selvaggia» non ha alcun riferimento allo Stato di natura nel senso di Hobbes, un nulla della società, caos che invocherebbe la costituzione dello Stato, per mettere fine alla guerra reale o virtuale di tutti contro tutti.

- «Democrazia selvaggia» evoca piuttosto l'idea di sciopero selvaggio, che sorge cioè spontaneamente, comincia da sé e si sviluppa in modo «anarchico», indipendentemente da ogni principio ("arche"), da ogni autorità - ed anche da tutte le regole e le istituzioni stabilite - e per questo si rivela indominabile. Come se «selvaggia» facesse calare sopra la democrazia una inesauribile riserva di disordine. Crearsi un'idea libertaria della democrazia», significa pensarla come selvaggia. Il riferimento libertario, come si precisa in "Un Homme en trop", sfugge alle categorie ideologiche; esso indica piuttosto un'attitudine, che non potrebbe essere solidificata o codificata in una dottrina. Libertario è colui che osa parlare quando tutti tacciono, il contraddittorio pubblico, che osa rompere il muro del silenzio per far intendere la voce intempestiva della libertà (5). Il legame tra libertario e selvaggio spiega la particolarità della democrazia moderna in quanto istituzione - e questo permette di comprendere e descrivere un modo di funzionamento politico, che ha

immediatamente un senso filosofico. Rifiuto della sottomissione all'ordine costituito, «dissoluzione dei punti di riferimento sicuri», la democrazia «inaugura una storia, in cui gli uomini sperimentano una estrema indeterminazione riguardo ai fondamenti del Potere, della Legge e del Sapere, e riguardo al fondamento della relazione dell'uno con l'altro, in tutti gli ambiti della vita sociale» (6). L'indeterminazione riguardo ai fondamenti: è questo il vero nodo, ove s'intersecano il libertario e il selvaggio. Prima ancora di impegnarsi in un tentativo di definizione della democrazia selvaggia, partendo da un insieme di caratteristiche, è bene invece sottolineare il carattere aporetico di questo tentativo. Come definire ciò che eccede ogni definizione, ed è una sfida all'atto stesso di definire? Aporia positiva, potremmo dire, perché se Claude Lefort sceglie a più riprese il termine di «democrazia selvaggia», lo fa con l'intenzione di allontanarsi quanto più possibile dalle definizioni che pretendono di ridurre la democrazia a una formula istituzionale, a un regime politico o a un insieme di procedure e di regole: «E' vero che nessuno possiede la formula della democrazia e che essa realizza più profondamente se stessa essendo democrazia selvaggia. Forse è proprio questo che costituisce la sua essenza; dal momento in cui non c'è più un punto di riferimento ultimo, a partire dal quale l'ordine sociale potrebbe essere concepito e fissato, quest'ordine sociale è costantemente in cerca di fondamenti, della sua legittimità, e la democrazia trova la sua risorsa più efficace nella contestazione e nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai suoi benefici» (7). Ciò vuol dire che la democrazia, nella misura in cui resta fedele alla sua «essenza selvaggia», non è addomesticata né addomesticabile, non potrebbe esserlo, resiste all'addomesticamento. La democrazia, come un fiume impetuoso che deborda continuamente al di fuori delle rive, non può «rientrare a casa», sottomettersi all'ordine stabilito. Ma si può parlare di «essenza selvaggia»? E' un termine altrettanto problematico che «principio anarchia».

In entrambi i casi, il carattere contraddittorio di queste espressioni rinvia alla sua maniera alla perdita dei fondamenti, nel momento stesso in cui sottolinea l'aporìa inventiva di una situazione inedita. Nei termini di Montesquieu, non si tratterebbe tanto di descrivere una natura, quanto di

apprendere un principio; aggiungiamo subito che, nel caso della democrazia selvaggia, il principio avrebbe preminenza sulla natura nella misura in cui riuscisse a trasformare la natura in un movimento ininterrotto o in una natura di nuovo genere; essa avrebbe la particolarità di non coincidere mai con se stessa, perché spinta in permanenza ad andare al di là di se stessa. Resistenza all'addomesticamento, «democrazia selvaggia» designa positivamente l'insieme delle lotte per la difesa dei diritti acquisiti e il riconoscimento dei diritti calpestati o non ancora riconosciuti. In questo punto dell'analisi, non siamo forse vicini alle idee del grande storico inglese E. P. Thompson, l'autore de "The Making of the English Working Class", per il quale il diritto, ben lungi dal ridursi a un puro strumento ideologico di dominio, offre un terreno di scontro tra le classi, in cui si oppongono volontà di dominio e volontà di resistenza da parte del popolo? Da parte sua, Claude Lefort attira l'attenzione sul focolaio di contestazione permanente, che la rivendicazione del diritto apre all'interno della rivoluzione democratica. Colui che chiedeva un tempo di pensare nella sua integralità «l'esperienza proletaria», invita di nuovo a concepire la lotta politica - in questo caso per la democrazia e all'interno della democrazia - come un fenomeno sociale totale; in esso, l'aspirazione a un'altra forma di comunità non può essere dissociata dalla lotta per il diritto, tanto più che l'esigenza del diritto porta in sé l'esigenza di un altro rapporto sociale: «Bisogna anche dire che non è in questione soltanto la protezione delle libertà individuali, ma anche la natura del rapporto sociale, e che, dove si diffonde la sensibilità al diritto, la democrazia è necessariamente selvaggia e non addomesticata» (8). Senza riprendere nei particolari la lettura politica che Claude Lefort propone dei diritti dell'uomo, una lettura non etica né individualista, si può tuttavia mostrare brevemente come l'idea di democrazia prenda un senso pienamente libertario entro e per mezzo dell'articolazione del diritto: poiché il diritto non è più pensato come uno strumento di conservazione sociale, ma come una possibile istanza rivoluzionaria, vale a dire come la fonte, nel senso forte del termine, di una società che si costituisce nella ricerca di se stessa. Democrazia selvaggia innanzitutto per il rapporto essenziale, che questa forma ha con i diritti dell'uomo. La

democrazia conosce spontaneamente un movimento di indeterminazione, perché è da sempre legata al soggetto-uomo, concepito da Rousseau e Fichte come non determinato, come un nulla di determinazioni; grazie a questo riferimento, nessuna determinazione prestabilita interviene "a priori" a frenare il suo slancio. Attraversata dal riconoscimento di un essere indeterminato per eccellenza, la democrazia è una forma di società, in cui il diritto, nella sua estraneità al potere, sarà sempre in eccesso su ciò che è stabilito, come se l'istituente, una volta posto, risorgesse per riaffermare i diritti esistenti e crearne di nuovi. Si apre una scena politica, in cui si impegna una lotta tra l'addomesticamento del diritto e la sua destabilizzazione-ricreazione permanente, attraverso l'integrazione di diritti nuovi, di rivendicazioni nuove, considerate ormai come legittime. Non è forse, secondo Claude Lefort, l'esistenza di questa contestazione interminabile, di questo "tourbillon" di diritti, che porta la democrazia al di là dei limiti tradizionali dello Stato di diritto? Democrazia selvaggia, ove si manifesta nel modo migliore la dimensione simbolica dei diritti dell'uomo. Claude Lefort -contrariamente al giovane Marx, che, criticando nella "Questione ebraica" i diritti dell'uomo, confondeva il simbolico e l'ideologico, o piuttosto riduceva il simbolico all'ideologico, invece di pensarlo -ritiene che i diritti dell'uomo formino una parte essenziale della costituzione simbolica della democrazia. Vale a dire che è anche attraverso i diritti dell'uomo che i cittadini di una democrazia moderna possono apprendere ciò che ad essi si presenta come reale, facendo così la scoperta del medesimo e dell'altro.

Grazie al principio di interiorizzazione che suscitano, i diritti dell'uomo generano una nuova sensibilità al diritto, una nuova coscienza del diritto. Così la democrazia è una società attraversata da un conflitto incessante tra il simbolico e l'ideologico: tra un insieme di articolazioni, che lascia spazio a un'esperienza dell'indeterminazione, in rapporto con la perdita dei fondamenti - è il lato selvaggio -, e i molteplici tentativi dell'ideologico di impadronirsi del simbolico, di appropriarselo per meglio addomesticarlo; sono tentativi di imprimere, in nome di un gruppo o di un uomo, un contenuto determinato a ciò che resiste e si rifiuta ad ogni determinazione.

Democrazia selvaggia, infine, perché, con la scomparsa del corpo del re e la conseguente disincorporazione del sociale, la società si distacca, scioglie l'intreccio con lo Stato, e accede contemporaneamente a un'esperienza plurale, moltiplicata, di se stessa, sotto il segno dell'interrogazione. Con la costituzione del «potere sociale», come lo chiama Lefort, appaiono nuove forme di lotta, che divengono intelligibili, se poste in rapporto con la logica della democrazia. Queste rivendicazioni, queste lotte «in nome del diritto» sono sufficientemente eterogenee, per non generare l'illusione di una soluzione globale. La caratteristica della democrazia moderna, intesa in questo modo, non è forse di aprire lo spazio di una rivendicazione continua, indefinita, capace di spostarsi da un focolaio all'altro, trasversalmente, come se agisse in permanenza un antagonismo tra questa pluralità effervescente, che rinvia a una molteplicità di poli, e la costrizione statale rafforzata dall'organizzazione? Questi movimenti non sono totalizzabili; poiché sono nati da sorgenti multiple di socializzazione e si alimentano alla loro specificità riconosciuta, perfino rivendicata, essi si distolgono da ogni forma di soggetto unificatore, che pretenda di concentrare e condensare le loro lotte, e infine di inglobarle. Democrazia selvaggia, perché il modello che in essa affiora è quello della rivoluzione antitotalitaria, rivoluzione plurale, capace inoltre di distinguere tra il polo dell'istituzione collettiva e quello della differenziazione sociale, senza cedere all'illusione di una scomparsa del politico. Questo è infatti il paradosso della società democratica: essa non mira tanto a cancellare l'istanza del potere, per meglio raccogliersi su se stessa, cedendo al fascino dell'Uno, ma mira piuttosto a lasciar dispiegare il tumulto, i tumulti che la agitano: il polo del potere - luogo vuoto per la prima volta - funziona in essa come una mediazione simbolica attraverso cui la società si pone in rapporto con se stessa, nello stesso tempo in cui sperimenta uno scarto tra il suo "dentro" e il suo "fuori". Selvaggia: questo aggettivo richiede un'attenta analisi, tanto più che sarebbe illusorio pretendere di comprendere l'invenzione democratica sul solo piano del reale, come un insieme di istituzioni positive. La democrazia, in quanto matrice simbolica dei rapporti sociali, è e resta in eccesso sulle istituzioni attraverso

cui si manifesta. Rivolgendosi insieme agli apologeti e ai detrattori, Lefort risponde: «La democrazia: è un sogno pensare di possederla [...]. Essa altro non è che un gioco dei possibili, inaugurato in un passato ancora recente, ancora tutto da esplorare» (9).

Selvaggia? A che cosa mira in ultima istanza questa indagine? Bisogna leggersi una versione positiva di ciò che Tocqueville teme, in negativo, riferendosi agli «istinti selvaggi della democrazia», benché elogi l'uguaglianza, in quanto capace di generare indocilità? Bisogna percepirvi un riferimento di Machiavelli ("Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio", libro 1, capitolo 4) ai modi d'azione del popolo, straordinari e selvaggi - sfrenati, senza freno - che altro non sono se non l'eccesso delle manifestazioni del desiderio di libertà? O piuttosto, senza escludere le altre soluzioni, nell'economia del pensiero di Lefort e del suo legame con Merleau-Ponty, questa ricerca che anima il vivere-insieme democratico, questa «carne del sociale», fa riferimento a un'altra fonte: «"L'Essere allo stato puro [...] l'Essere verticale" [...] non l'Essere 'appiattito' offerto ai sogni di una coscienza sovrana, ma lo "Spirito selvaggio", lo spirito che crea la sua propria legge non perché ha sottomesso tutto alla sua volontà, ma perché - sottomesso all'Essere - sempre si ridesta a contatto dell'evento, per contestare la legittimità del sapere costituito» (10). Riferimento che indica a sufficienza come la lotta per il diritto sia assunta in un movimento assai più largo, che la supera, il movimento della rivoluzione democratica, invenzione di un mondo senza riposo, lavoro di uno spirito egualmente senza riposo. Così questa rivoluzione, questa democrazia, «gioco dei possibili» secondo Lefort, è nel suo ritmo esperienza dell'essere, dell'apertura dell'essere, dell'incompletezza principale ("principielle") di ogni cosa (11).

2. «IL PRINCIPIO D'ANARCHIA».

Qualche precauzione preliminare. Il ricorso al libro di Reiner Schurmann non significa in alcun modo che approviamo la sua interpretazione di Heidegger, ma nemmeno

ci opponiamo ad essa. Giudicare questa interpretazione in quanto tale non è attualmente la nostra intenzione. Neanche vogliamo introdurre surrettiziamente un rapporto tra il pensiero di Lefort e quello di Heidegger. Senza insistere sull'argomento, basti ricordare qualche elemento di differenza abbastanza evidente e importante tra i due pensatori, per evitare quei tentativi globalizzanti, che si accontentano di comparare modalità di pensiero a un livello semplicemente formale. Divergenze che riguardano la questione dell'umanesimo, e anche quella della tecnica e dell'interpretazione della modernità come era della tecnica; ma, soprattutto, lo statuto e la determinazione, che Heidegger conferisce alla tecnica, non possono che destare l'opposizione e la critica di chi, come Lefort, torna a una comprensione politica della società moderna e vede nella rivoluzione democratica una fonte di intelligibilità primordiale, che non può essere ignorato in nome del "Bestand" o descritto come un effetto derivato da un processo non politico.

Il nostro unico intento, prendendo questa via traversa, è di far apparire la dimensione ontologica della democrazia selvaggia, che non può passare sotto silenzio, e la cui importanza supera largamente la forza di contestazione, che viene ad essa riconosciuta; o piuttosto, questa forza di contestazione acquista davvero il suo senso solo se è riconosciuta nella sua dimensione ontologica. Così il nostro ricorso al libro di Schurmann avviene in modo assai particolare. Senza dubbio faremo ad esso violenza, poiché tenderemo di estrarne un modello, che confronteremo con la democrazia selvaggia. Ci sono due modi di confrontare: o si procede attenuando le particolarità dei fenomeni a confronto, o, al contrario, accentuandole, attendendosi da questa analisi una nuova prospettiva, che dia maggiore rilievo alle singolarità in questione.

La tesi di Schurmann, che, col termine sorprendente di «principio d'anarchia» mira a situare in modo inedito l'originalità del pensiero heideggeriano, in certo modo si collega stranamente alla questione della democrazia. Infatti essa vuole tra l'altro giustificare la famosa frase di Heidegger, nella sua intervista postuma, a proposito della democrazia: «Per me è una questione oggi decisiva: come può in generale

un sistema politico - e quale sistema - essere posto in rapporto con l'era della tecnica. Non so rispondere a questa domanda. Non sono convinto che sia la democrazia».

Schurmann cerca di spiegare questo «non so», questa confessione di ignoranza, proponendo una lettura non biografica, né psicologica, né immediatamente politica, ma pienamente filosofica: «L'importante è che questa confessione non può essere accidentale. Essa ha probabilmente a che fare con la sola questione che non ha mai smesso di preoccupare Heidegger» (12). In sostanza, occorrerebbe porre in rapporto quella confessione all'impensato di Heidegger e riuscire a percepirvi un effetto del principio d'anarchia, che, in quanto tale, invaliderebbe l'idea stessa di derivazione e coordinazione di un sistema politico.

Semplificando, si può dire che, col termine di «principio di anarchia», il lavoro di Schurmann cerca di opporre il dispositivo metafisico classico al pensiero di Heidegger, che sarebbe dalla parte del nuovo principio o più precisamente di questo nuovo pensiero del principio.

Se poniamo che uno dei problemi essenziali della tradizione filosofica, del pensiero ereditato, è quello dell'unità tra la teoria e la prassi, tra il pensiero e l'agire - su quale fondamento rispondere alla domanda: che fare? -, qual è allora l'effetto della decostruzione heideggeriana in quest'ambito? Descritta in rapporto a questa domanda, la decostruzione si definirebbe come «la polverizzazione del fondamento speculativo, su cui la vita troverebbe la sua base, la sua legittimazione, la sua pace». O, ancora, la decostruzione consisterebbe nel «rompere le derivazioni tra filosofia prima e filosofia pratica [...]». Ne segue anzitutto che la decostruzione lascia come sospeso nel vuoto il discorso sull'azione [...] l'agire stesso e non soltanto la sua teoria perde il suo fondamento o la sua "arche"» (13). Contrariamente a quanto pensano altri interpreti, non ci sarebbe oblio dell'agire a vantaggio della questione dell'essere, ma una posizione ben diversa: «[Heidegger] non disarticola l'antica unità fra teoria e prassi, fa assai peggio: egli pone la questione della presenza in modo tale che quella dell'agire vi trova già la sua risposta, in modo tale che l'agire non può più fare problema» (14).

Ciò vuol dire che la struttura filosofica tradizionale -

struttura «archica», potremmo dire - aveva la caratteristica dominante di riferire a una "arche" la questione dell'agire: in tal modo, le teorie dell'agire, che avessero l'ambizione di rispondere alla domanda: che fare? si fondavano su ciò che in ogni epoca aveva il ruolo di sapere ultimo. L'insieme dei tentativi volti a determinare un referente per l'agire, costituirebbe la metafisica, o ancora la metafisica sarebbe quel dispositivo «in cui l'agire richiede un principio dal quale si possano derivare le parole, le cose, le azioni» (15). Principio che avrebbe a un tempo valore di fondamento, di cominciamento, di comandamento: «Sempre l'"arche" funziona riguardo all'agire come la sostanza funziona riguardo agli accidenti, imprimendo ad essi senso e "telos"» (16).

Questa derivazione metafisica dell'agire a partire da una filosofia prima - o da un Primo - si accompagna all'imposizione unitaria di una istanza prima al multiplo. Inoltre queste filosofie prime forniscono al potere le sue strutture formali.

Sulla base di questa struttura metafisica e archica, si può comprendere il nuovo senso che l'autore conferisce al nome di anarchia e nello stesso tempo all'opera heideggeriana. Nell'epoca della chiusura ("cloture") del campo metafisico - la tesi del principio d'anarchia è in stretta dipendenza dall'ipotesi della chiusura - la regola secondo cui il mondo è intelligibile e dominabile a partire da un «Primo» - da un fondamento primo - perde la sua potenza. La derivazione tra filosofia prima e filosofia pratica declina; lo schema di riferimento a una "arche" viene meno, così come deperiscono i «principi "epocali" che, a ogni epoca della nostra storia, ordinarono i pensieri e le azioni» (17).

Di qui l'enunciazione di questo paradosso istruttivo, «stupefacente»: il principio d'anarchia. I due termini che lo compongono designano due versanti orientati in direzione opposta: l'uno che resta al di qua della chiusura della metafisica, l'altro che accenna al di là di essa. Nel momento stesso in cui viene enunciata la referenza principiale, essa si nega - o viene detta la referenza principiale, ma per essere subito negata. Ciò significa che il ventesimo secolo, grazie alla critica della metafisica, appare come l'epoca in cui la derivazione della prassi a partire dalla teoria si esaurisce. L'agire si manifesterà come anarchico, vale a dire come

sprovvisto di "arche", di fondamento, di cominciamento, di comandamento. L'epoca del principio del senza-principio, o del principio che comanda di non averne. In rapporto al pensiero di Heidegger, questo paradosso mostra quanto la sua sia un'opera di transizione: ancora radicata nella problematica classica del «che cosa è l'essere», ma già strappando quest'ultima allo schema attributivo o partecipativo. «Ancora principio, ma principio d'anarchia. Bisogna pensare questa contraddizione. La referenza principale è traversata nella sua storia e nella sua essenza da una forza di dislocazione, di purificazione [...]. La decostruzione è un discorso di transizione» (18).

Di qui la distinzione essenziale proposta tra anarchismo e anarchia. L'anarchismo resta ancora interamente preso nell'ambito metafisico, nella misura in cui continua a mettere in opera la derivazione dell'agire a partire da un referente. Esso non disattende lo schema referenziale, ma, all'interno di questo schema, si accontenta di sostituire la ragione al principio d'autorità: insomma conserva le procedure di legittimazione, scegliendo solo un nuovo criterio di legittimità. Con Heidegger, la produzione razionale di questo ancoraggio metafisico diviene ormai impossibile. «L'anarchia [...] è il nome per una storia che ha colpito il fondamento dell'agire, storia in cui vengono meno i fondamenti e in cui ci si accorge che il principio di coesione, che sia autoritario o razionale, non è più che uno spazio bianco senza potere legislatore sulla vita. L'anarchia mostra il destino che fa deperire i principi con i quali gli Occidentali hanno messo in rapporto - fin da Platone - i fatti e le gesta della loro storia, per ancorarli in essi, sottrarli al cambiamento e al dubbio» (19).

Il principio d'anarchia - il deperimento dei fondamenti che ha colpito l'agire - permetterebbe dunque di spiegare filosoficamente l'ammissione di ignoranza di Heidegger e il suo dubbio riguardo alla democrazia. Piuttosto che ignoranza o dubbio, secondo Schurmann, bisognerebbe saper riconoscere e intendere in questa frase un rifiuto di rispondere, o una finta. Infatti, la decadenza dello schema referenziale non obbligherebbe forse a porre la questione politica in altro modo che in termini di principio primo e di derivazione? Ma, si potrebbe obiettare - senza per il momento esaminare la

legittimità di una simile interpretazione filosofica della frase di Heidegger -, l'ipotesi della democrazia selvaggia non dovrebbe portare a un'altra conclusione, o per lo meno rendere la conclusione proposta meno sicura e frettolosa? In realtà, nel suo stesso movimento, nella sua dinamica, la democrazia selvaggia non ha forse a che fare con l'anarchia, intesa nel senso di una liberazione da una "arche", dall'influenza dei fondamenti sull'agire, intesa come manifestazione di un «agire senza perché»? Si può certo ammettere che la questione politica debba essere posta al di fuori dello schema referenziale. Ma si può considerare la democrazia come un sistema politico come gli altri? O invece nella sua essenza selvaggia la democrazia è già subito al di fuori dallo schema principio-derivazione? In tal caso, quale relazione essa intrattiene o è in grado di intrattenere con il principio d'anarchia?

La domanda è ancor più legittima, poiché l'opera di Schurmann pare sotterraneamente attraversata dalla ricerca di un «esempio» politico del principio d'anarchia. Di ciò testimonia il capitolo «Decostruzione del politico», ma anche il ruolo riconosciuto - molto brevemente, per la verità - a H. Arendt, che, secondo l'autore, ha praticato ammirevolmente la decostruzione in campo politico, ed è giunta a mostrare l'origine delle forme politiche senza ricorrere all'arche" o al principio (20). Non è ancora alla Arendt che pensa l'autore, quando si interroga sui momenti in cui si libera l'agire, «il tempo in cui un'origine on-tica cede ad un'altra»? Cesure tra due forme politiche: «Tutti questi tentativi moderni analizzati da H. Arendt in riferimento al modello americano, per liberare il dominio pubblico dalla forza coercitiva, segnano ogni volta la fine di un'epoca. Allora per un breve tempo è sospeso il "princeps", il governo, e il "principium", il sistema che esso impone e su cui è fondato. In tali cesure, il campo politico adempie pienamente al suo ruolo di rivelatore: esso manifesta agli occhi di tutti che l'origine dell'agire, del parlare e del fare, non è un ente [...] ma che essa è la semplice venuta alla presenza di tutto ciò che è presente» (21).

E l'opera di Schurmann non tende a riconoscere in H. Arendt la vera pensatrice dell'agire, colei che ha saputo pensare l'azione - la "praxis" - libera dall'influenza della teoria e

nella sua differenza in rapporto alla "poiesis" o fabbricazione? Come che sia, definito in tal modo il principio d'anarchia, è bene estrarne un modello da porre a confronto con la democrazia selvaggia: non vedremo in quest'ultima la traduzione politica del principio - ciò che sarebbe contraddittorio -ma cercheremo di definirla piuttosto come l'invenzione politica, che merita di essere posta a confronto con esso. Occorre tener presente quattro elementi:

1. In rapporto con la chiusura del campo metafisico, la crisi dei fondamenti: essa è tale, che rimette in questione l'unità tradizionale della teoria e della pratica e fa crollare lo schema referenziale all'interno del quale l'azione aveva trovato fino allora la sua giustificazione, quale che fosse l'istanza prima della legittimazione (Dio, la Natura, l'Ordine del mondo, il Progresso, eccetera). In breve, il crollo del dispositivo metafisico, che a un tempo pone fine alle derivazioni, libera l'agire da ogni sottomissione a un principio e da vita così a un agire anarchico, privo di "arche".

2. Alla scomparsa dello schema referenziale e della sottomissione dell'agire a un principio (quale che sia) si accompagna «la sovversione delle rappresentazioni teleocratiche». Sovversione complessa, che suppone innanzitutto la scoperta che la storia fatta da principi imperativi è finita, e anche la comprensione del fatto che questa contestazione è possibile nel momento in cui si realizza la svolta della chiusura metafisica. Per di più, questa contestazione si accompagna a una modifica del pensiero del politico: «Con la chiusura un certo modo di comprendere il politico diviene impossibile e ne diviene inevitabile un altro» (22).

Questo mutamento del pensiero del politico si può comprendere solo in rapporto a un altro pensiero della presenza, la presenza come storia e non più come macchina ("machine"), come presenza costante, ciò che significa entrare nella presenza come evento: «Se la presenza ha luogo nell'evento, essa è ostile al dominio dei fini» (23).

Si può così misurare la liberazione dell'agire; non solo esso sfugge a ogni referenza, ma non obbedisce più a finalità pervenute o ricevute dall'esterno. Inoltre esso riscopre la vera natura dell'agire, che è a se stesso il suo proprio fine, e prende

così congedo da uno schema finalistico abusivamente trasposto, perché appartenente al mondo fabbrile, più che a quello dell'azione. Uno degli spostamenti «anarchici» realizzati da Heidegger consiste non nel cancellare, ma nel limitare la finalità al suo ambito proprio, quello della fabbricazione: «L'agire, anch'esso, deve sottrarsi al dominio della finalità, che è una categoria applicabile solo al lavoro fabbrile» (24). Grazie a questo ingresso nell'evento, l'agire è in grado di sottrarsi a tutte le forme di dominio esercitate dall'Uno e ritrovare il suo elemento proprio, quel che H. Arendt chiama la condizione ontologica di pluralità.

3. Comparsa di una nuova concezione del politico, dicevamo. Nella misura in cui decade il riferimento a un'"arche" - a un Primo - la politica non si pensa più in termini di fondazione. Secondo l'analisi di R. Schurmann si assisterebbe alla nascita di una concezione insieme più modesta e più autonoma del politico: invece di fondare o di realizzare un principio primo con valore di fondamento, il politico si limiterebbe a localizzare e situare ("situer").

«Il politico è il sito in cui le cose, le azioni e le parole possono convenire» (25), cioè dove questi elementi possono venire insieme. Il sito è per Heidegger «ciò che riunisce in sé l'essenziale di una cosa» (26). Il politico è dunque il luogo in cui si manifesta la forza coesiva del principio di un'epoca. Manifestazione in duplice senso: venuta alla presenza, svelamento, ma anche esposizione, poiché il politico rende pubblico, espone questo stesso principio.

Non c'è dubbio che la svolta - «la rottura nelle modalità della presenza» - modifichi ancora il politico. Piuttosto che il luogo di manifestazione e d'esposizione di un principio epocale, il politico non sarà allora il luogo in cui entrare nell'evento, luogo della presenza in quanto storia? La cosa più importante nel sorgere di questa nuova concezione, è il fatto che esso si accompagni a un passaggio dalle ontologie del corpo politico alla topologia del sito politico e così faccia opera di delegittimazione. Mentre le ontologie del corpo politico subordinano la pratica a una idealità e funzionano come discorsi che giustificano l'asservimento allo Stato, la nuova concezione topologica, in quanto decostruzione della metafisica del corpo politico, restituisce l'agire a se stesso,

aprendolo così a una libera avventura.

4. Il tentativo di costruire un'altra filosofia politica, a partire dalla decostruzione dei fondamenti: questa rinuncia dunque al dispositivo metafisico, cioè al riferimento a una istanza ideale e normativa. Ciò implica un diverso pensiero dell'origine, tale che i momenti inaugurali non esercitino più dominio e comando sull'agire, tale che l'agire sia liberato dai principi epocali.

Sarebbe illegittimo, l'abbiamo detto, presentare la democrazia selvaggia come la traduzione politica del principio d'anarchia. Non è infatti contraddittorio attribuire un'applicazione a un principio, che ha come suo carattere dominante quello di non averne alcuna, di non funzionare più come principio, poiché l'agire, in questa costellazione, cessa di essere una derivazione della teoria e si rivela anarchico? Ponendo il problema dall'altro lato, come si potrebbe ridurre la democrazia selvaggia alla realizzazione di un principio, anche se si tratti del principio d'anarchia? Invece di chiudersi di nuovo, e a torto, in uno schema referenziale, non conviene piuttosto essere sensibili alla presenza di un duplice paradosso, sorprendente e istruttivo in entrambi i casi? La democrazia come democrazia selvaggia, non è altrettanto sorprendente di un principio che è principio d'anarchia? Come l'anarchia distrugge l'idea di principio, così il selvaggio sconvolge l'idea di essenza, definizione della quiddità. Questa affinità nel paradosso, attirando la nostra attenzione, dovrebbe spingerci a spostare l'interrogazione, la domanda divenendo: in che misura la democrazia selvaggia, manifestazione di un'esperienza di libertà, presenta un'economia, che risponde, che corrisponde, all'organizzazione interna del principio d'anarchia?

Formulando così il problema, senza assumere l'ipotesi della chiusura della metafisica, non è possibile non interrogarsi sulle affinità, eventualmente da scoprire, tra democrazia selvaggia e principio d'anarchia, sulle corrispondenze possibili, negli ambiti fin qui considerati; occorre dunque interrogarsi, grazie a questa analisi, su modi di agire che meritano di essere posti a confronto, di fronte alla costellazione storica della modernità, di fronte a ciò che Merleau-Ponty indicava come «una certa oscurità moderna» (27).

- Al declino del dispositivo metafisico di derivazione,

corrisponderebbe dal lato della democrazia selvaggia, l'indeterminazione rispetto al fondamento del Potere, della Legge, del Sapere, e rispetto al fondamento della relazione dell'uno con l'altro, in tutta l'estensione del campo sociale.

- Al crollo del dominio teleocratico, che libera l'agire dallo schema finalista, corrisponderebbe la dissoluzione dei punti di riferimento della certezza e l'indeterminazione rispetto ad ogni finalità ultima. Confrontata con l'enigma del presente, la democrazia selvaggia si alimenta di un'interrogazione permanente relativa al sociale, ai limiti del politico, tesa com'è ad una esplorazione in cui «i sentieri non sono noti in anticipo» (28).

- Alla scomparsa delle ontologie del corpo politico, che valevano come discorsi di legittimazione e di asservimento, corrisponderebbe la disincorporazione del sociale e quella del potere, che, a torto o a ragione, Lefort fa derivare - almeno in Europa - dall'esperienza storica del regicidio.

- Infine, testimonia in modo chiaro della sua ricerca di una filosofia politica, che si ispiri alla decostruzione dei fondamenti, l'«esitazione» rivelatrice o piuttosto la coesistenza, in Lefort, di un appello alla «restaurazione della filosofia politica» e dell'insistenza sul pensiero del politico; insistenza dunque su quel movimento di pensiero che -partito alla riscoperta del politico - sa di impegnarsi in un'avventura senza fine, non sostenuta dai cardini della tradizione, situata al di fuori della filosofia politica classica; essa sa dunque di non poter più fare ricorso alle istanze prime, da cui si dedurrebbero gli ordini politici, da considerare legittimi. Questa relazione all'origine è tanto più inquietante, perché per la democrazia non si tratta di scegliere un momento inaugurale, di cui essa accetterebbe l'autorità, ma di lasciar venire a presenza la divisione originaria del sociale e di fare così esperienza di una ripresa della libertà. Su questo punto si misura, in tutta la sua estensione, la rottura con l'ontologia tradizionale di Aristotele. In "Le Travail de l'oeuvre" a Machiavelli viene attribuito l'abbozzo di una nuova ontologia. Infatti, a proposito della tirannia, l'autore del "Principe" non si limita a considerarla deficitaria in rapporto al modello dello Stato giusto, applicando la coppia essenza/accidente; egli sa inoltre accogliere la diversità delle situazioni, poiché per lui la società

è aperta per principio all'evento, in ragione della divisione originaria che inerisce ad essa. In rapporto a questa «breccia» inevitabile e irreparabile, si disfa la concezione dell'essere come presenza costante e stabile, è cancellata l'idea di degenerazione e affiora un pensiero dell'Essere a misura di ciò che non è ancora: «Ma l'Essere si lascia apprendere solo rispetto a ciò che avviene, nell'articolazione delle apparenze, nel movimento che ad esse impedisce di fissarsi, e nell'incessante rimettere in questione ciò che è acquisito» (29).

Rispetto a questa nuova ontologia analizzata in Machiavelli si può comprendere la democrazia selvaggia: la contestazione permanente, che la caratterizza nell'ambito del diritto e della politica, non è che l'effetto di questa esperienza dell'Essere, di questo pensiero dell'Essere come ciò che avviene, come evento. In altri termini, la contestazione permanente, se ad essa accordiamo la sua vera dimensione, non è un tratto empirico del regime democratico, ma è l'intermittente disvelamento di questa esperienza dell'Essere nel tempo: nel suo punto focale riconosciamo la lotta degli uomini, a cui dobbiamo affidare la responsabilità «di tutta la creazione storica» (30), o per meglio dire il gioco interminabile e complesso dello scambio reciproco e della lotta tra gli uomini.

Le corrispondenze, per quanto interessanti, non escludono dissonanze. In primo luogo c'è la questione dell'umanismo e l'insistenza da parte di Schurmann sulla triplice rottura con l'umanismo, che sarebbe da attribuire a Marx, Nietzsche, Heidegger, e si manifesterebbe nell'economia anarchica della presenza. Senza qui approfondire questa divergenza, basti ricordare che l'interpretazione della democrazia selvaggia fa esplicito riferimento ai diritti dell'uomo: in essa l'uomo non è definito come supporto di determinazioni, ma piuttosto come focolaio di indeterminazione. Un tale pensiero resta lontano dall'antropocentrismo, perché si dispiega al di fuori di una filosofia del soggetto - o di una metafisica della soggettività -; al centro della storia è infatti posta la divisione originaria del sociale sempre già presente - divisione replicata dalla lotta permanente del desiderio di libertà contro l'inversione in servitù per effetto «della fascinazione del nome dell'Uno» -; una divisione, per finire, che sottopone l'indeterminazione dal lato dell'uomo a una interminabile prova ("épreuve") dell'Essere.

La distanza rispetto a una filosofia del soggetto è tanto più grande, perché il popolo a cui fa riferimento la democrazia, come hanno insegnato Michelet e Quinet, è affetto da una identità quanto meno problematica; il popolo è "al di sopra" di se stesso - il popolo nella sua condizione eroica, che si rivela nell'invenzione della libertà -; oppure "al di sotto" di se stesso, quando l'esperienza della libertà fatta dal popolo è esposta a rovesciarsi nel suo contrario, nella servitù. Non coincidendo mai con se stesso, mai uguale a se stesso, il popolo è sottoposto alla prova di un insormontabile scarto da se stesso, nello stesso tempo in cui si manifesta e viene all'esistenza. A ciò si deve aggiungere che la democrazia apre - o si apre - una riserva inesplorata di indeterminazione, per il rapporto che essa mantiene con ciò che Lefort chiama, senza spiegarlo ulteriormente, «l'elemento umano», valendosi dell'enigma che lo caratterizza per svalutare e condannare i progetti storici come il totalitarismo, che hanno preteso di crearlo o tentato di organizzarlo come se si trattasse di un materiale malleabile a piacere: «Il modo di far riconoscere il regno dell'organizzazione consiste nel sopprimere l'elemento umano, o piuttosto nel dimostrare che esso può essere trattato in quanto tale come materia [...]. Questo lavoro è la grande impresa del nuovo Stato [...]. Ottenere infine uomini astratti, senza legami che li uniscano, senza proprietà, senza famiglia, senza relazione a un ambiente professionale, senza localizzazione nello spazio, senza storia - degli sradicati» (31).

La caratteristica della democrazia non è forse di immergersi in questo elemento immateriale, sposandone la tessitura in tutta la sua complessità, i contorni in tutta la loro diversità e pluralità, accompagnandone il movimento nella sua imprevedibilità, al contrario del dominio totalitario, che, negando la specificità di questo elemento e identificandolo a una materia, non cessa di fare ad esso violenza fino a tentare di distruggerlo? Tale dominio si arroga nella sua volontà di onnipotenza il potere di costruirlo e di organizzarlo, così sottomettendolo a una regola o a una norma identitaria, omologante e sprezzante verso il non-identico. Non è questo che voleva dire Adorno, quando affermava che «la forma politica della democrazia è infinitamente più vicina agli uomini»? Non basta che la democrazia rispetti questo

elemento; per meglio dire, la democrazia trova la fonte della sua forza indomabile proprio in esso, in questa sorgente di complicazioni, di agitazioni, che comporta l'articolazione di legami multipli, (sia quelli che uniscono, sia quelli che separano) - sotto differenti figure e combinazioni, sconfinamento, intrico, ma anche antagonismo; ritemprandosi incessantemente in questa riserva di indeterminazione la democrazia si rivela indominabile, selvaggia, capace di disgregare l'ordine, gli ordini stabiliti, non per innalzarsi a potenza sovrana, ma per accettare - senza sottrarsi - la prova dell'istituzione, nell'incontro con questo elemento umano esso stesso selvaggio (dotato della «barbarie selvaggia dell'alterità» secondo Levinas); elemento suscettibile in quanto tale di generare forme inedite di relazione, di lasciar venire a presenza l'eterogeneo, un «nuovo disordine», che scava lo spazio di un non-luogo, per riprendere la bella espressione di Lefort, vale a dire spazi di invenzione, di evasione, che forano in qualche modo l'opacità massiccia del reale: «Là il possibile rinasce, un possibile indeterminato, un possibile che si rilancerà e si modificherà di evento in evento» (32).

Là si moltiplicano, secondo la molteplicità dei legami e dei loro intrecci, i luoghi di conflitto, di divisione, in cui può venire alla luce il desiderio di libertà nel suo rifiuto del dominio sempre minaccioso. Catena di paradossi viventi, l'elemento umano opera in ciò che avviene, sul filo dell'evento, il gioco ontologico dello scambio e della lotta tra gli uomini, dell'amicizia e della servitù. La democrazia, nella misura in cui si permette al suo modo di manifestarsi di essere selvaggio, è la forma del sociale in cui «la carne del sociale» è in consonanza con lo stile d'essere dell'elemento umano, l'imprevedibilità e la resistenza.

Questa prossimità, o questa affinità, fa insorgere subito un'altra domanda, che ci contenteremo di enunciare, viste le difficoltà che contiene: bisogna pensare l'umano solo come il gioco ontologico dei paradossi viventi che lo animano, oppure lo si può anche intendere con Levinas come interruzione dell'avvento d'essere, dello sforzo d'essere, della perseveranza nell'essere; come avvento dell'uno-per-l'altro, della responsabilità per altri ("autrui") con tutta la dissimetria che ciò implica; insomma, si può pensare l'elemento umano come

«altrimenti che essere», come se la metapolitica dovesse qui essere appresa nel rapporto della democrazia all'evento etico? Si può pensare che la democrazia - visto il rapporto che essa mantiene necessariamente con la giustizia, con la responsabilità dell'uomo democratico e la sua non indifferenza rispetto agli uomini che egli non conosce - sia straniera a questa strana condizione dell'umano? Posta così la domanda, resterebbe da vedere come sia possibile pensare le relazioni tra democrazia, divisione originaria del sociale ed elemento umano.

D'altronde, ci si può accontentare di questo confronto con la nuova concezione del politico propria del principio d'anarchia? Se è vero che questo pensiero del politico come sito indica la decostruzione della metafisica del corpo politico, ci si può accontentare delle generalità che esso propone o, in altri termini, questa generalità non è forse carica di pericolose ambiguità? La definizione del sito - e dunque del politico - come ciò che riunisce non ha forse il torto di privilegiare quel che unisce, quel che è unitario, mascherando così la divisione della città umana in due desideri antagonisti? Il politico, se teniamo a restare in una concezione topologica, non sarebbe piuttosto il luogo dove si elabora e si istituisce la ferita del sociale, la lacerazione originaria di ogni società umana o anche il luogo del potere ove, come dice La Boétie, è facile il mal fare per chi lo detiene? E come può il principio d'anarchia non prendere in considerazione due dei caratteri essenziali della democrazia moderna, e cioè lo sciogliersi dell'intrico del potere, della legge e del sapere, e - poiché si parla di luogo - del fatto che il luogo del potere in essa è un luogo vuoto?

Infine si può accettare questa indifferenza filosoficamente fondata e il dubbio rispetto alla democrazia? Si può forse in nome del principio d'anarchia ignorare la differenza tra regime politico libero e dispotismo? Si deve vedere in questa distinzione il ritorno di uno schema finalista? Se l'agire divenuto anarchico è reso a se stesso -ritorna ad essere il suo proprio fine - può impegnarsi in una direzione diversa da quella di un regime libero? Il regime libero implica la libertà d'agire, tanto più che - nella sua manifestazione selvaggia - la democrazia non ha valore di soluzione, ma prende congedo dall'idea stessa di soluzione: alla ricerca della propria identità,

in preda all'indeterminazione, essa sposa nel suo eccesso il movimento infinito della libertà, che - secondo Kant - «può superare ogni limite prefissato».

Al di là della considerazione di corrispondenze e dissonanze, resta la difficoltà essenziale: la democrazia selvaggia può essere detta anarchica? Certo, questo confronto ci ha permesso forse di capire che la contestazione permanente, il tumulto, che agitano la società democratica, sono il segno di una prova ("épreuve") dell'Essere nel tempo, «Essere allo stato puro», «Essere verticale». Prova dell'Essere che avviene, la democrazia selvaggia si colloca nel tempo, accoglie l'evento senza il sostegno della tradizione e, aperta alla lotta tra gli uomini, risveglia la sua forza istituyente sempre in eccesso sulle forme istituite, pronta a rimettere in questione ciò che si presenta come ordine stabilito. E tuttavia, che cosa accade nel suo rapporto alla legge? In altri termini, il rapporto che essa ha con la legge permette o no di mantenere una relazione all'anarchia? Nel caso dell'anarchismo classico la risposta è facile: nella sua opposizione a ogni forma d'autorità, esso si pone come esclusione, se non del diritto - la teoria del diritto sociale può svilupparsi nel registro dell'anarchismo - quanto meno della legge: questa, atto di sovranità autoritaria, farebbe violenza alla spontaneità e all'armonia del sociale. Vale la stessa cosa per l'anarchia intesa come il deperimento dei fondamenti, che avrebbe colpito l'agire? Seguendo le analisi di Lefort, interprete di Machiavelli, si capisce facilmente come una certa concezione della legge possa andare d'accordo con un'idea libertaria della democrazia, e appartenere così a una costellazione anarchica, tanto più che le leggi in favore della libertà non sono leggi come le altre. La novità machiavelliana, da questo punto di vista, consisteva nel sovvertire la rappresentazione classica della legge, che assegnava a quest'ultima la missione di contenere e moderare con la sua saggezza i desideri della moltitudine. Machiavelli, invece, quando si tratta di popoli liberi, considera fecondi i desideri della moltitudine. Invece di essere associata alla misura, la legge così ripensata nasce dalla dismisura del desiderio di libertà; anche se trae origine dagli appetiti degli oppressi, essa non si riduce a questo, si solleva, in certo modo, per metamorfosarsi in desiderio d'essere. Desiderio senza oggetto,

che è negatività pura, rifiuto dell'oppressione. Collegata alla dismisura del desiderio di libertà e dissociata dall'immagine tradizionale della costrizione moderatrice, la legge diviene parte integrante, o addirittura il motore della democrazia selvaggia, in accordo con l'anarchia, poiché il solo fine che essa persegue è la libertà: «Anche in ciò che appare al primo sguardo come uno scatenamento della passione popolare, aggressione contro lo Stato, «modi straordinari e quasi efferati» (selvaggi), dobbiamo leggere un altro eccesso, quello del desiderio sull'appetito, l'unico che possa fondare l'eccesso della legge sull'ordine di fatto della città» (33).

Non si potrebbe arrivare a sostenere che la legge può essere considerata come «anarchica», sprovvista di "arche", nel significato di senza origine, senza inizio? In effetti, abbandonando la domanda sull'origine della legge (Machiavelli ad esempio non pensa che la legge in quanto tale sia il prodotto degli uomini), non si può allora pensare alla legge al di là dell'opposizione autonomia/eteronomia? La legge, invece di essere definita come il frutto dell'attività umana, non potrebbe essere accolta come il rapporto politico sempre già presente nella società umana, come la posta in gioco sempre in discussione dell'istituzione politica, come la posta in gioco della divisione e della lotta dei desideri antagonisti?

Al termine di questo percorso e di queste domande, non sfociamo su un paradosso ancor più sorprendente di quello del principio d'anarchia, tale da stupirci infatti fino al punto di sottrarsi alla nostra percezione, nello stesso tempo che a noi si manifesta? Non è forse questo il paradosso stesso della democrazia, espresso nel modo più pieno dall'aggettivo «selvaggia»? La democrazia che tanti addomesticano e banalizzano per meglio ammansirla, è una forma sorprendente di esperienza politica che, dispiegandosi nella durata e nell'effettualità, si dà istituzioni politiche, ma allo stesso tempo non cessa di levarsi contro lo Stato: nella sua opposizione allo Stato e nella sua effervescenza non si tratta tanto di giungere alla fine della politica, ma di elaborare nel modo più fecondo e paradossale un «disordine nuovo», che sia un'invenzione della politica, sempre rinnovata, al di là dello Stato o piuttosto contro di esso. Questo disordine «è l'opera del desiderio che

tiene aperta la questione dell'Unità dello Stato, e disvelandola costringe coloro che lo dirigono a rimettere in gioco il suo destino» (34).

Per aprirsi un cammino verso questa assai strana condizione della democrazia, bisogna non solo respingere le ideologie del consenso, soprattutto quelle del consenso fra democrazia e Stato, ma anche sottrarre ad ogni banalizzazione l'idea del conflitto, fare attenzione a non piegarla verso il compromesso, rendere ad esso il suo potenziale massimo, vale a dire l'emergere sempre possibile della rottura, della lotta tra gli uomini, l'insorgere della divisione originaria carica di una minaccia di dissoluzione, di esplosione del sociale. Se lo Stato, come insegna Hegel, in quanto sistema di mediazione, è integrazione e riconciliazione oltre i conflitti della società civile - l'ordine statale ha precisamente la funzione di integrare la plebe portatrice di rivendicazioni selvagge e dunque estranee alla società: nello Stato «nessun momento si deve mostrare come moltitudine inorganica» (35) -; da parte sua la rivoluzione democratica, in quanto rivoluzione, non mette in atto necessariamente un movimento contro lo Stato, un disordine contro lo Stato, contro questa riconciliazione mistificatoria e questa integrazione fallace? La democrazia, per quanto paradossale possa apparire, non è forse la società politica che istituisce un legame umano attraverso il conflitto e la lotta degli uomini e, in questa stessa istituzione, riprende contatto con l'origine della libertà, sempre da riscoprire?

Forse allora non era tanto col principio d'anarchia - pensiero di transizione, dobbiamo ammettere - che bisognava confrontare la democrazia selvaggia, ma piuttosto pensarla, senza minimizzare la contraddizione che inerisce a questo accostamento, in rapporto allo scarto insormontabile tra anarchia e principio, seguendo l'analisi ricca di contrasti di Emmanuel Levinas (36). Così, pensare la democrazia nel prisma del principio d'anarchia, non significa stenderla sul letto di Procuste e apprendere in modo sbagliato per la via traversa di ciò che continua ad essere un'idealità? Costringendola nel busto rigido del principio d'anarchia, invece di spiegarla, non si giunge a privarla di tutta la forza d'avventura, che essa porta entro di sé, e che eccede ogni principio, ogni "arche"? Levinas, nella logica dell'opposizione

che stabilisce tra principio e anarchia, rifiuta egualmente una concezione puramente politica dell'anarchia che, secondo lui, si situa al di là dell'alternativa fra ordine e disordine: «La nozione di anarchia così come viene qui introdotta precede il senso politico (o antipolitico) che le si attribuisce popolarmente» (37).

Che altro è una concezione politica dell'anarchia, se non l'imposizione di un principio dell'anarchia? Ora, secondo Levinas, l'anarchia tocca uno strato assai più profondo, "ante"-politico o piuttosto al di là del politico e al di là dell'ontologia. Non è forse, al di fuori di ogni principio, l'irruzione dell'umano, in quanto evento etico, ad arrecare l'interruzione del gioco dell'essere? «L'anarchia turba l'essere al di qua di queste alternative [ordine/disordine]. Essa arresta il gioco ontologico che, precisamente in quanto gioco, è coscienza in cui l'essere si perde e si ritrova e, così, si chiarisce» (38).

Disgiunzione dell'anarchia e del politico, disgiunzione dunque dell'anarchia e di ogni principio (l'anarchismo, abbiamo visto, non è che l'affermazione di un principio di ragione sostituito a un principio d'autorità). «Essa [la nozione d'anarchia], non può - pena la propria smentita - essere posta come principio (nel senso in cui l'intendono gli anarchici). L'anarchia non può essere sovrana come l'"arche"» (39).

Qui ritroviamo la democrazia selvaggia e la sua opposizione allo Stato. Perché anche se Levinas separa l'anarchia dalla sua accezione puramente politica (in tal senso essa mostrerebbe l'idealità di un principio e si rivelerebbe contraddittoria), egli accetta però il turbamento che essa produce, delineando una dialettica negativa; questa ha la specificità di essere liberata da ogni essenza affermativa, poiché lo strumento della negazione o il gioco della negatività non producono più il positivo. Lo Stato non può rinchiudere la democrazia, come se potesse includerla identificandosi con essa: piuttosto la democrazia selvaggia, lontana da ogni "arche", rivela, designa i limiti dello Stato e, così facendo, contesta e distrugge il movimento di totalizzazione di questa istanza, che si vuole sovrana: «Essa [l'anarchia] può solo turbare - ma in modo radicale, che rende possibili degli istanti di negazione "senz'alcuna" affermazione - lo Stato. Lo Stato così non può erigersi a Tutto» (40).

Come il disordine che non è destinato ad essere un altro ordine (così sostiene Levinas contro Bergson), la democrazia selvaggia ha un senso irriducibile in quanto rifiuto della sintesi, rifiuto dell'ordine, in quanto invenzione nel tempo del rapporto politico, che supera e sorpassa lo Stato.

Note

N. 1. R. Schürmann, "Le Principe d'anarchie...", cit., Seuil, Paris 1982. N. 2. C. Lefort, in "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p.p. 155-235.

N. 3. Ibid., p.p. 10-11.

N. 4. Conf. C. Lefort, M. Gauchet, «Sur la démocratie. Le politique et l'institution du social», "Textures", 2-3, 1971, p.p. 8-9.

N. 5. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p.p. 34-35.

N. 6. C. Lefort, «La question de la démocratie», in "Essais sur le politique, XIX-XX siècles", Seuil, Paris 1986, p. 29.

N. 7. C. Lefort con P. Thibaud, «La communication démocratique», "Esprit", 9-10, sett.-ott. 1979, p. 34.

N. 8. C. Lefort, "Éléments d'une critique de la bureaucratie", cit., p. 23.

N. 9. Ibid., p. 28.

N. 10. C. Lefort, «L'idée d'être brut et d'esprit sauvage», in "Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty", cit., p. 44.

N. 11. Conf. M. Richir, «Le sens de la phénoménologie dans "Le Visible et l'invisible"», in "Maurice Merleau-Ponty", "Esprit", 6, giugno 1982, p. 132.

N. 12. R. Schürmann, "Le Principe d'anarchie...", cit., p. 12.

N. 13. Ibid., p. 11.

N. 14. Ibid., p. 12.

N. 15. Ibid., p. 16.

N. 16. Ibid., p. 15.

N. 17. Ibidem.

N. 18. Ibid., p. 16.

N. 19. Ibid., p.p. 16-17.

N. 20. Ibid., p. 50.

- N. 21. Ibid., p. 107.
- N. 22. Ibid., p. 52.
- N. 23. Ibid., p. 302.
- N. 24. Ibid., p. 303.
- N. 25. Ibid., p. 52.
- N. 26. Ibid., p. 53.
- N. 27. Merleau-Ponty, "Résumé de cours", Gallimard, Paris 1968, p. 144.
- N. 28. C. Lefort, "Essais sur le politique", cit., p. 7.
- N. 29. C. Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", Gallimard, Paris 1972, p. 426.
- N. 30. Ibid., p. 725.
- N. 31. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p.p. 103-104. Senza dubbio conviene intendere «elemento» nel senso di Merleau-Ponty, nell'uso del termine come «si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco, cioè nel senso di una cosa generale, a metà cammino tra l'individuo spazio-temporale e l'idea, sorta di principio incarnato, che comporta la modalità di essere ovunque se ne trovi una particella» ("Le Visible et l'Invisible", Gallimard, Paris 1964, p. 184).
- N. 32. C. Lefort, «Le désordre nouveau», in E. Morin, J.M. Coudray, C. Lefort, "Mai 1968: la brèche", Fayard, Paris 1968, p. 49.
- N. 33. C. Lefort, "Le Travail de l'oeuvre. Machiavel", cit., p. 477.
- N. 34. Ibidem.
- N. 35. G.W.F. Hegel, "Lineamenti di filosofia del diritto", Laterza, Bari 1965, p. 204, par. 303.
- N. 36. Conf. in particolare la nota 3, molto illuminante, a p. 128 di "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence", Martinus Nijhoff, La Haye 1974; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza", Jaca Book, Milano 1983, 2006[5], p. 126. D'ora innanzi A.E.
- N. 37. Ibidem.
- N. 38. Ibid., p. 126, testo.
- N. 39. Ibid., p. 126, nota 3.
- N. 40. Ibid., p. 126, nota 3.

UTOPIA E DEMOCRAZIA

Per dirla con le parole di Rousseau, oggi qualunque studente di diritto va ripetendo, convinto di enunciare una verità incontestabile e attuale, che esiste una antinomia irriducibile tra l'utopia e la democrazia. Vengono fatte due affermazioni:

- chi vuole l'utopia si allontana dalla democrazia;
- chi sceglie la democrazia lascia perdere l'utopia.

A dire il vero, è soprattutto la seconda affermazione ad essere rilevante: perché chi, secondo l'opinione oggi diffusa, dovrebbe occuparsi ancora dell'utopia, se non qualche illuminato in ritardo e qualche avversario ancora in vena di polemica? Non è forse il percorso intellettuale, che storicamente, abbiamo tutti conosciuto e attraversato? Dopo un ritorno polimorfo dell'utopia negli anni Settanta, in cui si fondevano gioiosamente i nomi di Charles Fourier, Wilhelm Reich, Herbert Marcuse e André Breton, abbiamo riscoperto il politico e, allo stesso tempo, la democrazia - molto presto, troppo presto identificata con lo Stato di diritto. Di questa riscoperta del politico siamo contenti, come è doveroso. Ma questa riscoperta implica necessariamente l'oblio dell'utopia?

Possiamo accontentarci delle evidenze delle scuole di diritto, delle ripetizioni dell'opinione, che cullano e addormentano? Non conviene piuttosto pensare a controtempo, rifiutando la falsa alternativa -utopia o democrazia - e tentando in modo intempestivo di esplorare che cosa potrebbe offrire l'unione di utopia e democrazia? Non saremmo obbligati a scegliere il fiorire caotico e la stravaganza dell'utopia, voltando le spalle al politico, annunciando la sua prossima dipartita; ma nemmeno saremmo costretti a scegliere la sobrietà della democrazia, elaborando il lutto per le alterità ("écarts") utopiche.

E dunque, dobbiamo chiederci come tessere un legame tra

l'una e l'altra - come coniugare democrazia e utopia -, come fecondare l'una con l'altra, accettando l'ipotesi che, nella modernità, utopia e democrazia siano due forze e due impulsi indissociabili: il movimento moderno di emancipazione ha tratto e trae alimento dal loro incontro, dalle acque mescolate della loro duplice tradizione. In effetti, una delle esigenze essenziali della modernità, pensata alla luce della libertà, è stata di elaborare, di rielaborare continuamente questo duplice movimento: democratizzare l'utopia e, per usare un neologismo sgraziato di Étienne Cabet, «utopizzare» la democrazia. Questa richiesta è anche nostra, più che mai, perché, in mancanza di un rapporto con l'utopia, la democrazia corre il rischio di appassire (non sta già decadendo?), e di sprofondare ogni giorno di più in ciò che i suoi strani apologeti chiamano «una grigia mediocrità». Inversamente, in mancanza di un rapporto con la democrazia, l'utopia è destinata a smorire, limitandosi ad accordi associativi di società ristrette al di fuori della grande società, o entrando di nuovo in un processo di alienazione della disalienazione.

Ma questa richiesta è veramente la nostra? Non sarebbe meglio istruire di nuovo un processo all'utopia, di fronte al suo timido risorgere? E poi - dirà lo studente di diritto, sicuro del fatto suo, appollaiato sul piedistallo delle sue evidenze -, come si può pretendere di associare la democrazia all'utopia, quando tutti sanno che l'utopia è spontaneamente, irresistibilmente totalitaria, e cioè antidemocratica? Insomma, connettere l'invenzione democratica all'alterità ("écart") utopica sarebbe altrettanto paradossale che voler sposare l'acqua con il fuoco.

Bisogna dunque superare questo ostacolo preliminare, senza di che l'unione di utopia e democrazia resterebbe semplicemente impensabile. Storicamente, si potrebbe mostrare senza difficoltà che la dominazione totalitaria, quella bolscevica per esempio, è stata edificata combattendo e reprimendo le molte tendenze utopiche, che animavano la rivoluzione sovietica. Come stupirsene, quando è noto che il leninismo ereditava l'opposizione positivista - e "non marxiana" - dell'utopia e della scienza, formalizzata da Engels, e ne aveva fatto un dogma reificato della propria azione?

Cambiamo punto di vista: invece di essere la fonte del totalitarismo, l'utopia - che si tratti della politica (i consigli),

dei costumi o delle pratiche educative - ha rappresentato un polo di resistenza contro il consolidarsi di questa nuova forma di dominio; chiaramente, essa sosteneva la tradizione rivoluzionaria comunalista, d'ispirazione libertaria, piuttosto che il bolscevismo. Per di più, dal punto di vista teorico, la domanda: l'utopia è la culla dell'esperienza totalitaria? non è pertinente. Domanda affrettata, ma soprattutto mal posta. Occorre piuttosto chiedersi se l'immagine o il mito della società riconciliata, della società buona in piena armonia con se stessa, che appartiene incontestabilmente alla genealogia del totalitarismo, compenetri necessariamente la tradizione o per meglio dire le tradizioni utopiche. In una parola, l'utopia è asservita senza scampo a un processo di mitologizzazione? Una domanda così formulata, aprendo una distanza critica tra l'utopia e il mito, pone le basi per una risposta complessa e differenziata, che dissolva le affermazioni dogmatiche. La tesi della responsabilità essenziale dell'utopia non è sostenibile, tanto più che la modernità è contemporanea a uno straordinario fervore utopico, una vera e propria esplosione, che implica una pluralità di tradizioni utopiche non omogenee e conflittuali. Perciò ogni giudizio globale non ha valore. Già Pierre Leroux, ispirandosi alla triade repubblicana, aveva insegnato a distinguere tra le utopie che rinviano alla libertà, quelle che rinviano alla fraternità, e quelle che si appellano all'uguaglianza. Le critiche che valgono per alcune, non possono essere applicate alle altre. Tanto meno è possibile affermare l'unità della tradizione utopica, perché dal 1848 fino ai giorni nostri è apparso, sotto forme diverse, un "nuovo spirito utopico", che - partendo da una critica della costellazione utopica dell'inizio del diciannovesimo secolo - ha inventato nuove forme di utopia (William Morris), o anche nuovi gesti speculativi, i quali permettono ormai di pensare l'utopia in modo diverso (Ernst Bloch, ma soprattutto Walter Benjamin, Martin Buber ed Emmanuel Levinas). In presenza di questa complessità, non è forse illegittimo ridurre l'utopia alla genesi del totalitarismo? Per la verità, è ingiusto e sbagliato sia considerare l'utopia come necessariamente totalitaria, sia pensare la democrazia come essenzialmente borghese. Nel secondo caso, si trascura il conflitto che oppone la rivoluzione democratica alla borghesia; nel primo, quello che non cessa di

esistere tra il dominio totalitario e l'alterità ("écart") utopica.

Ciò appare in modo ancor più chiaro, analizzando la modernità come una dialettica dell'emancipazione (seguendo in ciò la «teoria critica» della Scuola di Francoforte), vale a dire come il movimento paradossale, attraverso cui l'emancipazione moderna si rovescia nel suo contrario, dando vita a nuove forme di dominio e di oppressione, alla barbarie - nonostante l'intenzione emancipatrice degli inizi -: in tal caso, l'utopia, nella sua diversità, appare sotto una nuova luce e può ricevere una nuova funzione. Essa può assumere consistenza e senso filosofico. Nel suo rapporto con la dialettica dell'emancipazione - una volta individuati i punti ciechi dell'emancipazione moderna, che determinano il suo rovesciamento -, il nuovo spirito utopico avrebbe il compito di attaccarli, di svolgere un lavoro di decostruzione e di critica, tale da aprire un nuovo percorso all'utopia e imprimere ad essa una direzione nuova, mettendo in luce le «linee di fuga», come le chiama Theodor W. Adorno, il nuovo spirito utopico dovrebbe, per l'essenziale, «purificare» l'utopia dalla mitologia che la mette in pericolo - per esempio dal mito della società buona, che avendo superato i suoi conflitti sarebbe trasparente a se stessa -: non per proclamare la fine dell'utopia, perché l'utopia è irriducibile al mito, ma per preservarla dalla regressione che la minaccia.

E' importante restituire all'utopia la sua mobile creatività ("sa faculté de jeu"), soprattutto se accettiamo di pensare l'enigma della storia come non risolubile, interminabile, non suscettibile di ricevere una soluzione: sia che essa scopra quanto di inesplicabile resta nella storia, sia che scelga la problematicità come proprio elemento. Quale modo migliore per confrontarsi con l'enigma della storia, di una forma di pensiero che si dà come bussola «l'alterità ("écart") assoluta»? Questo lavoro di demitologizzazione, proprio del nuovo spirito utopico, è caratterizzato dall'abbandono di ogni volontà di riconciliazione, di ritorno a un focolare natale o di accesso a una terra promessa - altrettante forme di coincidenza di sé con sé - e dal sorgere di una nuova figura dell'utopia: questa prende dimora nella separazione, nella noncoincidenza dello stato di separazione, rifiutando il mito della comunità fusionale e "l'immagine del corpo, che ad essa si lega". Grazie a

questo lavoro dell'utopia su se stessa, evidentemente ignorato dai suoi critici, a questa lotta contro i miti che la minano dall'interno, si può iniziare a pensare in modo nuovo la congiunzione di utopia e democrazia: si può aprire uno spazio di pensiero per esplorare i legami possibili tra il nuovo spirito utopico e la rivoluzione democratica.

Un pioniere in questa direzione fu Pierre Leroux (1797-1871). Il suo è un percorso esemplare: dapprima liberale, egli rompe con l'ancor giovane liberalismo, colpevole, secondo lui, di abbandonare il liberalismo politico a favore della durezza dell'economia politica inglese. Con l'articolo del 18 gennaio 1831, «Basta col liberalismo impotente», egli si schiera dunque con i saint-simoniani, di cui apprezza la magistrale analisi della società moderna, che conduce a conclusioni socialiste. Qualche mese più tardi, nel dicembre del 1831, nuova rottura, stavolta con la scuola saint-simoniana, a cui rimprovera di ignorare l'innovazione democratica. La dissidenza democratica, che egli sosterrà in senso antiautoritario per tutta la vita, è argomentata teoricamente. A suo parere, la costellazione utopica post-rivoluzionaria - e cioè la triade Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, William Morris - porta la «buona novella» dell'Associazione, una vera cesura prodotta dalla modernità. Secondo Pierre Leroux, questa rivelazione utopica corrisponde a un impulso essenzialmente democratico. Non sostituisce forse al modello antico, la gerarchia propria delle società di casta, una nuova forma di legame sociale, l'attrazione, che tende ad abolire la relazione comando-obbedienza e nello stesso tempo i fenomeni di dominio? Sul modello della democrazia, l'attrazione si fonda su un'esperienza di umanità, sul riconoscimento del simile da parte del simile. Ma non basta annunciare l'"associazione", bisogna anche saperla pensare, tenendo conto della specificità del mondo morale, del legame umano - della vita dell'io e del noi. Così l'utopia, invece di intraprendere la via della negazione del politico, deve impegnarsi a rispondere alla domanda: quale sarà la legge dell'anarchia? - poiché è chiaro che nessuna comunità umana può fare a meno della legge, che dev'essere concepita innanzitutto come rapporto. Grazie a questa interpretazione

democratica del movimento utopico, Leroux critica il ritorno alle forme politiche autoritarie, care ai saint-simoniani. Questi modi di pensare, che rivelano l'influenza del passato sulla visione dell'avvenire, sono contraddittorie con la «buona novella», che i saint-simoniani annunciano. Non è dall'interno di un rapporto gerarchico, che si può annunciare la dissoluzione della gerarchia. Il tempo dei legislatori-messia o dei profeti redentori è passato. Il legislatore non può essere che collettivo, plurale, in breve, una Convenzione. Riconoscendo l'esistenza dell'opinione pubblica, la nascita di uno spazio pubblico, Leroux riconosce la legittimità del governo rappresentativo, anche se esso deve essere sensibilmente migliorato. L'utopia democratica impone di abbandonare il «sostituizionismo utopico» - in cui una coscienza ispirata pretende di sostituirsi al movimento sociale - e di attuare l'intersoggettività politica. Contro le opposizioni binarie, Leroux, col suo lavoro di interpretazione storico e filosofico, cerca di aprire la via delle sintesi. Seguendo il suo pensiero, bisogna congiungere l'impulso utopico alla tradizione democratica moderna e alla volontà, così sensibile in essa, di lottare contro il privilegio accordato all'"Uno". Per poter coniugare l'impulso utopico e la questione politica - la questione del rapporto politico - occorre dar forma all'attrazione attraverso un principio fondamentalmente politico, e cioè l'amicizia. Occorre una politica della "philia", contro le politiche dell'"eros", proposte sia da Fourier che dai saintsimoniani, che sono egualmente distruttive del legame politico. Al contrario, l'amicizia rappresenta, tra le passioni, una delle più sublimite; essa comprende il momento del giudizio, e scongiura allo stesso tempo l'egoismo e la tentazione della comunità fusionale. L'amicizia ha come particolarità di instaurare un legame nella separazione, cioè un legame che si realizza, pur preservando una separazione tra i membri della comunità. Leroux, lettore perspicace del "Discours de la servitude volontaire" di Étienne de La Boétie, vigila perché il "tous uns", proprio alla relazione amicizia-libertà, non degeneri in "tous Un".

La lezione di Leroux è preziosa per la direzione che indica. Tuttavia, dopo l'esperienza del dominio totalitario, essa non può essere ripresa tale e quale. La domanda a cui essa risponde

dev'essere riesaminata diversamente. Dove Pierre Leroux pensa in termini di sintesi, noi dobbiamo scavare più in profondità, con l'aiuto di pensatori contemporanei, che hanno proposto un pensiero rinnovato della democrazia o dell'utopia.

Ma in qual senso noi intendiamo il termine democrazia? Contrariamente a molti interpreti, che fanno della democrazia essenzialmente un regime politico, noi intendiamo per democrazia, allo stesso tempo, una forma di socializzazione - una forma di società sorta dalla dissoluzione delle società aristocratiche - e una forma di istituzione politica del sociale. Desta stupore che alcuni, nella loro volontà ostinata di banalizzare la democrazia, possano identificarla senza problemi con lo Stato di diritto. L'eccentricità della democrazia non risiede nella manifestazione di un paradosso? In effetti, la democrazia è una strana forza di esperienza politica che, dispiegandosi nella durata e nell'effettualità, si dà delle istituzioni politiche, ma che - con uno stesso movimento - non cessa di volgersi contro lo Stato. Come se, nella sua opposizione allo Stato e nel suo fervore creativo, essa non volesse realizzare la fine della politica, ma elaborare nel modo più fecondo e paradossale un «tumulto» nuovo: un'invenzione della politica sempre rinnovata, al di là dello Stato o contro di esso. Perché la rivoluzione democratica - si tratta più di una rivoluzione che di un regime istituito - "in quanto rivoluzione", comporta necessariamente un movimento contro lo Stato, contro la sua riconciliazione mistificatrice e la sua integrazione fallace. Lo Stato non può richiudersi sulla democrazia, come se potesse includerla, identificandosi ad essa, è piuttosto la democrazia, che marca, che rivela i limiti dello Stato e, facendo questo, contesta il movimento di totalizzazione di questa istanza, che si pretende sovrana. Insistere sul paradosso marxiano - la democrazia contro lo Stato -, sull'invenzione continua del rapporto politico, che oltrepassa e supera lo Stato, vuoi dire per noi trarre ispirazione dall'idea libertaria della democrazia, come è stata sviluppata da Claude Lefort sotto il nome enigmatico e in quanto tale inventivo di «democrazia selvaggia».

Non possiamo qui esporre per esteso questa concezione, consideriamone solo qualche punto essenziale (1). Poiché la politica viene appresa in rapporto alla divisione originaria del

sociale, la democrazia è pensata nel suo costituirsi attraverso l'accettazione o meglio attraverso la presa in carico di questa divisione. Non basta che essa riconosca la legittimità del conflitto al suo interno, essa lo intende come la fonte primaria di una invenzione inesauribile della libertà. In ciò essa è il contrario del totalitarismo, che si definisce come un modo di socializzazione, che parte da una negazione illusoria della divisione e, conseguentemente, da un rifiuto del conflitto sotto qualunque forma. Democrazia selvaggia, perché la democrazia è una forma di società, che attraverso il gioco della divisione, lascia libero corso alla domanda che il sociale non smette di porre a se stesso: domanda interminabile, attraversata da un'interrogazione di sé, su di sé.

«Democrazia selvaggia» evoca l'idea di «sciopero selvaggio», uno sciopero che sorge spontaneamente, comincia per moto proprio e si dispiega in modo «anarchico», indipendentemente da ogni principio ("arche"), da ogni autorità - e da ogni regola o istituzione stabilita - e si rivela dunque non padroneggiabile. "Come se il «selvaggio» lasciasse discendere una inesauribile riserva di disordine sopra la democrazia. Darsi «un'idea libertaria» della democrazia, significa pensarla come selvaggia. Il legame tra libertario e selvaggio definisce la particolarità della democrazia moderna in quanto modo di istituzione del sociale". Caratteristica di una «essenza selvaggia» è di sottrarsi alla definizione. Cerchiamo tuttavia di dirne qualcosa. La qualifica di selvaggia allude all'indeterminazione, riguardo ai fondamenti del polo della sovranità - il potere, la legge - e del sapere: questa indeterminazione, accentuata dalla dissoluzione di punti di riferimento che diano certezza, comporta, tra l'altro, una liberazione rispetto a ogni schema finalista, rispetto a ogni finalità ultima, che "dall'esterno" prescriverebbe fini alla democrazia. In un regime politico libero, la libertà è fine a se stessa. Confrontata con l'enigma del presente, la democrazia selvaggia si nutre di una interrogazione permanente relativa al sociale, ai limiti del politico, si lancia in una esplorazione «i cui percorsi non sono conosciuti in anticipo». Aggiungiamo che la democrazia moderna dev'essere pensata in rapporto con la scomparsa del corpo del Re - l'esperienza storica del regicidio - e con la disincorporazione del sociale che ne consegue. La società scioglie il suo intreccio con lo Stato e accede nello

stesso tempo a un'esperienza plurale di se stessa, rigogliosa, sotto il segno dell'interrogazione. La democrazia «inaugura una storia in cui gli uomini fanno esperienza di una indeterminazione, riguardo ai fondamenti del Potere, della Legge e del Sapere, e riguardo al fondamento del rapporto tra l'uno e l'altro in tutti i registri della vita sociale» (2). Questa indeterminazione dei fondamenti è il vero nodo, in cui s'intrecciano il libertario e il selvaggio. Particolarmente originale in questa visione della democrazia è il ruolo che Lefort assegna al diritto, che invece di essere descritto come uno strumento di conservazione sociale, rappresenta la fonte rivoluzionaria di una società, che si costituisce in una ricerca interminabile di se stessa. Questa insistenza sul diritto, e più precisamente sui diritti dell'uomo intesi in modo politico, accresce l'indeterminazione, di cui vive la democrazia. Il soggetto a cui essa àncora la sua struttura simbolica, non è in effetti concepito esso stesso come non determinato, come un grado zero di determinazione? Invece di ostacolare la democrazia fissando limiti alle sue determinazioni, esso ne moltiplica lo slancio. Dobbiamo dunque rivolgerci con immediatezza al «selvaggio», per scoprire un nuovo spazio di congiunzione tra la democrazia moderna in preda alle vertigini dell'indeterminazione e l'utopia in preda agli eccessi dell'«alterità assoluta»? Certo non si deve né ignorare, né disprezzare questa strada, perché essa rivela indubbiamente un'affinità preziosa tra utopia e democrazia. Ma invece di gettarsi con tutto il proprio impeto per questa via, conviene forse esplorare un altro terreno, in cui può nascere quella congiunzione: terreno certo più complesso, e che testimonia nel modo migliore dell'indissociabilità tra insurrezione democratica e slancio utopico. Utopia e democrazia hanno in comune un rapporto con l'umano. Secondo le analisi di Claude Lefort, la singolarità della democrazia consisterebbe nel rispettare quel che egli chiama, in modo un po' enigmatico, «l'elemento umano», a non fare ad esso violenza, mentre il totalitarismo è in tal senso l'azione storica, che pretende di creare l'umano o di organizzarlo, come se si trattasse di un materiale manipolabile a volontà: «Sopprimere l'elemento umano o piuttosto dimostrare che può essere trattato come materia: è questo il modo in cui si fa riconoscere il regno

dell'organizzazione [...]. La principale attività del nuovo Stato opera per ottenere infine uomini astratti, senza legami che li uniscano, senza proprietà, senza famiglia, senza legami con un ambiente professionale, senza radicamento nello spazio, senza storia - degli sradicati» (3).

Il carattere proprio della democrazia è di immergersi in questo elemento immateriale, accettandone la struttura in tutta la sua complessità, accettandone i contorni nella loro diversità e pluralità, accompagnandone il movimento nella sua imprevedibilità; al contrario del regime totalitario, che - negando la specificità dell'elemento umano e identificandolo con una materia - non cessa di fare ad esso violenza, fino a tentare di distruggerlo, fino a provocare una dissoluzione del sociale, in contrasto col progetto di una socializzazione compiuta: esso si arroga, nella sua volontà di onnipotenza, il potere di costruirlo o di organizzarlo, sottomettendolo così a una regola o a una norma identitaria, omogeneizzante, disprezzando l'esistenza del non-identico.

A partire da queste considerazioni, si scopre un nuovo confronto possibile con l'utopia. Infatti, un nuovo pensiero dell'utopia nel nostro secolo - Martin Buber, Emmanuel Levinas, per esempio - non ha forse cercato di orientare l'utopia verso il suo ambito proprio, quello dell'umano? Così, Buber e, dopo di lui, Levinas ci invitano a sottrarre l'utopia alla sfera dell'Io/Questo (sfera dell'oggettivazione, ma anche del dominio) e a pensarla a partire dalla relazione Io/Tu, dal lato della socialità. La prima preoccupazione di Levinas è di trovare il giusto posto per l'utopia, di determinare l'elemento al quale essa appartiene; così la sua prima intenzione è di far uscire l'utopia dai luoghi in cui essa si smarrisce e restituirla al suo vero elemento, la relazione interumana, o meglio il legame interumano. L'utopia non appartiene né all'ordine della comprensione, né a quello della conoscenza - leggi della società o leggi della storia -, ma all'ambito dell'incontro. Incontro con l'altro uomo, l'utopia è una forma di pensiero diversa dal sapere. Pensare l'utopia sotto il segno dell'incontro, comporta l'apertura «di un campo di ricerche appena intravisto» (4), le nostre relazioni con gli uomini. La socialità, è bene insistere, non è pensata a partire da un elemento comune agli esseri in relazione: si tratta di una socialità, in cui

l'incontro è la relazione con l'altro in quanto tale, nella sua unicità di essere incomparabile. Così liberata dall'ordine del sapere e dall'ordine del potere, l'utopia mostra di essere, incontestabilmente, di ordine etico. Il fatto umano dell'incontro non è forse il fatto etico per eccellenza?

La democrazia e l'utopia posti sotto il segno dell'umano: non si delinea forse in tal modo una felice congiunzione? Alla democrazia, messa in forma della divisione del sociale, spetterebbe il compito di istituire questa divisione, di conferire ad essa una risposta specifica, favorendo il desiderio di libertà del popolo rispetto ai grandi, poiché ogni città umana si costituisce a partire dalla divisione tra i grandi e il popolo; all'utopia spetterebbe la messa in forma della pluralità sociale, quale appare differenziandosi nel mondo comune che riunisce gli uomini. Ma questa congiunzione ha troppo l'aria di una soluzione, per essere davvero soddisfacente. L'istituzione democratica del sociale, orientata alla divisione, non sarebbe forse minacciata dalla ricerca dell'armonia e dell'unità da parte dell'utopia? Bisogna ancora intendere di quale forma di unità si tratti.

Senza lasciare il terreno dell'elemento umano, è più esigente e stimolante il confronto fra due trame ("intrigues)", che non cercano affatto di confondersi, né di completarsi in una sintesi armoniosa - il tempo delle sintesi è passato -, ma piuttosto di articolarsi nella forma di una tensione irriducibile. Non si può ignorare la forte critica che Levinas ha rivolto all'antropologia di Buber e alla predominanza che quest'ultimo accordava alla reciprocità o alla reversibilità. Sottoponendo a critica le incarnazioni della reciprocità, Levinas si è impegnato a deformalizzare l'incontro, a dare ad esso un contenuto, evocando la nozione di cura per l'altro. L'alterità dell'altro è inseparabile dalla sua indigenza. L'utopia, invece di dispiegarsi in una orizzontalità reversibile, diviene etica, o piuttosto assume la dimensione etica, e cioè accede alla dimensione dell'altezza e della verticalità. Per questo Levinas insiste, contro Buber, sulla dissimetria della relazione etica, che preserva l'alterità e la struttura paradossale dell'incontro, prossimità ma anche separazione.

In effetti, sono due trame che si incrociano, si compenetrano, si incontrano, ma non si confondono mai, né si

identificano l'una con l'altra. Da un lato, una trama in cui si mescolano indissolubilmente il politico e il sociale, dall'altro una trama essenzialmente etica, che tuttavia non ignora, a differenza di frettolose interpretazioni, la dimensione politica, poiché, a ben vedere, il terzo è sempre presente: «Il terzo mi guarda negli occhi dell'altro», precisa Levinas. Senza pretendere di descrivere in modo esaustivo gli effetti di questo confronto, consideriamone gli aspetti principali.

Sia la divisione, la messa in forma della divisione nell'ambito politico, che la relazione asimmetrica nell'ambito etico, lavorano entrambe a rafforzare il movimento della società verso una molteplicità, verso un pluralismo, che non si aboliscono in unità. Nel registro della non coincidenza, ciascuno dei due poli tende a designare una forma di comunità non fusionale, che si costituisce paradossalmente entro e attraverso la prova della separazione. E' noto come Levinas, che si concede di pensare l'utopia in modo diverso, al di fuori di ogni mitologizzazione, insista sulla specificità della comunità, che si instaura attraverso il linguaggio: essa non costituisce l'unità del genere e gli interlocutori restano in essa assolutamente separati. Piuttosto che intendere questo discorso come una felice favola umanista, conviene imparare ad essere disponibili all'eccentricità dell'umano, che affiora in tale contesto. Le due trame non sono in effetti lavorate, attraversate, da una indeterminazione indomabile che, in un caso e nell'altro, attinge a questa eccentricità? La democrazia trova la fonte della sua forza indomabile nell'elemento umano, in questo focolaio di complicazioni, di agitazioni, che comporta l'articolazione di legami multipli (sia quelli che uniscono, sia quelli che separano). Rigenerandosi senza posa in questa riserva di indeterminazione, essa si rivela indomabile, selvaggia, capace di disfare l'ordine e gli ordini stabiliti: essa non vuole erigersi in potenza sovrana, ma accogliere senza sottrarvisi l'esperienza dell'istituzione, di fronte all'elemento umano esso stesso selvaggio, capace in quanto tale di generare forme di relazione inedite, di lasciar venire all'essere l'eterogeneo. «L'utopia dell'umano», scrive Levinas, per rieducare il nostro orecchio all'ascolto della parola «umano». Non l'uomo, ma l'umano, non la determinazione della natura umana, né la destinazione umana, ma l'umano,

l'imprevedibilità dell'umano, l'indeterminazione dell'umano. Non l'ordine o il regno umano, ma il turbamento dell'ordine, l'eccesso di senso provocato dall'umano. Come se l'umano fosse evento, risveglio improvviso di una intelligibilità più antica del sapere e dell'esperienza, risveglio di significati dormienti, irruzione imprevedibile, che viene a forare il tempo storico, a dispetto di tutti i calcoli: insorgenza di un'altra effettualità, più effettuale di quella dei realisti.

Nel caso di Levinas, l'umano non rivela forse una connivenza ancor più profonda con l'utopia, oltre quella stabilita da una complessità inorganizzabile, indominabile, derivante dall'indeterminazione: non ha a che vedere, inoltre, con l'estraneità all'essere? Il movimento di uscita dall'essere, proprio di una filosofia dell'evasione, che contesta il primato dell'ontologia, il primato della questione dell'essere, cerca l'umano - al di là della cura ad essere -, in una relazione anteriore alla comprensione e perciò vicina al non-luogo dell'utopia. Quasi alla fine di "Altrimenti che essere", Levinas scrive: «All'utopismo come rimprovero - se l'utopismo è rimprovero, se qualche pensiero sfugge all'utopismo - questo libro sfugge ricordando che "ciò che ebbe umanamente luogo non ha mai potuto restare chiuso nel suo luogo"»(5).

Al termine di questo percorso ("détour") - la divisione del sociale, che istituisce la democrazia, la dissimetria della relazione etica che attraversa l'utopia - non è forse legittimo ritornare, ormai consapevoli, all'affinità segreta fra utopia e democrazia, che avevamo intravisto all'inizio? Affinità fra due figure del non-luogo.

Quali passaggi dobbiamo ancora scoprire tra la dismisura del desiderio di libertà, sempre in grado di generare un disordine nuovo, di scavare lo spazio di un non-luogo (nei termini di Lefort) - e l'eccentricità dell'utopia, produttrice di un altro non-luogo, o di un non-luogo altro: passo al di fuori dell'umano, per ricondurci all'umano?

Note

N. 2. C. Lefort, "Essais sur le politique, XIX-XX siècles", Seuil, Paris 1986, p. 29.

N. 3. C. Lefort, "Un Homme en trop", cit., p.p. 103-104.

N. 4. E. Levinas, "Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité", Martinus Nijhoff, La Haye 1961, p. 51; trad. it. di A. Dell'Asta, "Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità", Jaca Book, Milano 1980, 2010[9].

N. 5. A.E., trad. it. cit., p. 228.

UN'IPOTESI STRAVAGANTE

L'ipotesi stravagante? E' quella che propone Emmanuel Levinas riguardo all'origine dello Stato, o (in alcuni testi) della società. Questo termine, «stravagante», non rinvia tanto al modo di pensare di Levinas, che - come sappiamo bene - può divenire enfasi o eccesso, quanto al fenomeno da cui esso prende origine. Così, in «Pace e prossimità», egli indica l'elemento da cui parte: «La stravagante generosità del per-altri». Questa stravagante generosità del per-altri, questo passaggio da un «pensiero di... a un pensiero per» suscita la ricerca di un'altra pace che non sia la pace politica conforme all'idea dell'Uno, la pace etica, quella della prossimità, che si nutre della responsabilità dell'io per un altro (1).

La stravagante ipotesi è dunque l'affermazione di Levinas relativa all'origine dello Stato, che fonda il suo carattere straordinario, il suo potere di errare, di deviare dalle strade battute, nella stravaganza stessa del «fatto etico»: «La relazione in cui l'io incontra il Tu», l'incontro in cui «l'altro conta al di sopra di tutto», che - secondo Levinas - costituiscono «il luogo e la circostanza originali dell'evento etico» (2).

1.

Tra le numerose formulazioni di questa ipotesi, consideriamone due.

- In "Éthique et Infini" (1982), un libro di interviste, Levinas dichiara a proposito di "Totalità e Infinito" e del tentativo compiuto in questo libro di individuare una socialità differente dalla società totale e addizionale: «Io tento di dedurre la necessità di un sociale razionale dalle esigenze stesse dell'intersoggettivo, come lo descrivo. E' estremamente

importante sapere se la società nel senso corrente del termine è il risultato di una limitazione del principio che l'uomo è un lupo "per" l'uomo, o se al contrario essa risulta dalla limitazione del principio che l'uomo è per l'uomo. Il sociale, con le sue istituzioni, le sue forme universali, le sue leggi, deriva dall'aver limitato le conseguenze della guerra tra gli uomini, o dall'aver limitato l'infinito, che si apre nella relazione etica dell'uomo con l'uomo?» (3).

Si dà così un'alternativa tra un sociale che deriva da un principio animale, quello di Hobbes, secondo cui l'uomo è un lupo per l'uomo, e un sociale che risulta, non dal principio di Spinoza per cui l'uomo è un dio per l'uomo, ma da un principio umano, più esattamente dall'intreccio eccezionale, che si manifesta nella relazione dell'uomo con l'altro uomo.

Quale evento bisogna limitare? La guerra o l'infinito della relazione etica?

Al termine del testo «Pace e prossimità»: «Non è senza importanza, ritiene Levinas, sapere - ed è forse l'esperienza europea del ventesimo secolo - se lo Stato egualitario e giusto, in cui l'Europeo compie se stesso - e che si tratta di instaurare e soprattutto di preservare - deriva da una guerra di tutti contro tutti o dalla responsabilità irriducibile dell'uno per l'altro, e se possa ignorare l'unicità del volto e l'amore. Non è senza importanza saperlo, perché la guerra non diventi instaurazione di una guerra con buona coscienza, in nome delle necessità storiche» (4).

A tale questione, Levinas risponde senza esitazioni; egli sceglie la seconda ipotesi - quella della responsabilità - per descrivere i fondamenti dello Stato e quelli della pace, anche se il suo proposito va molto oltre la semplice descrizione. Allo stesso tempo, egli determina nel senso della misura il ruolo della filosofia nella costituzione dello Stato, in quanto ordine ragionevole, e nella costruzione della pace: «Alla stravagante generosità del per-altri si sovrappone un ordine ragionevole, ancillare o angelico, della giustizia attraverso il sapere, e la filosofia è qui una "misura" posta all'infinito dell'essere-per-altri della pace e della prossimità; essa è come la saggezza dell'amore» (5).

Nell'economia di questo pensiero, l'ipotesi di Hobbes sull'origine dello Stato e l'esistenza di una società ragionevole è

senza dubbio respinta: «Non è sicuro che la guerra sia stata all'inizio di tutto. Prima della guerra, c'erano gli altari» (6). Rifiuto decisivo, perché consente a Levinas di allontanarsi a sua volta da strade comuni, ben conosciute, ben marcate, come se la sua stravaganza procedesse effettivamente da una lettura enfatica degli avversari di Hobbes, i sostenitori della socialità naturale (Puffendorf). Ma questa lettura è eccessiva, perché non si tratta per lui di restare sullo stesso terreno di Hobbes, scegliendo all'interno di questo spazio, di questo mondo, una posizione contraria - volgere la socialità contro la guerra, l'altruismo contro l'egoismo - ma di cambiare radicalmente terreno, di evadere dal mondo, aprendo vie inedite, insospettate; passando, grazie all'attuazione di un'iperbole, dalla socialità alla responsabilità per altri. Salto superlativo, grazie al quale Levinas si apre un accesso «a tutto un paesaggio di orizzonti dimenticati»; più specificamente, a un al di qua dell'identità, un «al di qua più antico della trama dell'egoismo, intessuto al "conatus" dell'essere» (7). Lontano da un'analisi psicologica, sociologica o antropologica, Levinas rifiuta la priorità della guerra e il rapporto all'essere da essa implicato; così egli scopre, per dar conto dello Stato, una trama diversa da quella della limitazione della violenza; abbandonando la prospettiva ontologica, egli congetture, al di là dell'essere, una limitazione dell'infinito della relazione etica. In sostanza, volgendo la nostra attenzione verso l'umano «che non è soltanto quel che abita il mondo», verso le nostre relazioni con gli uomini, «campo di ricerca appena intravisto», secondo "Totalità e Infinito", Levinas prende distanza dall'ipotesi diffusa della guerra originaria, ipotesi naturale, che pare naturale, che discende per la china delle nostre evidenze, nel mentre tradisce una stanchezza della ragione.

Non è forse uno dei sostenitori più decisi del liberalismo selvaggio, che ha dichiarato con tranquilla sicurezza su "Le Monde": «Perché ci sono gli Stati? Perché gli uomini non sono pacifici; lo Stato detiene il monopolio della forza, contro lo straniero e la minaccia della guerra, contro il cittadino e la minaccia della violenza» (8). La presa di distanza di Levinas nasce dall'ipotesi, secondo cui le relazioni umane in quanto umane derivano dal disinteresse. L'umano, nel senso levinassiano del termine, inizia solo al di là del "conatus".

Questa rottura con la "doxa" è tanto più apprezzabile perché essa non parte da una coscienza irenica, che ignorerebbe gli eventi del ventesimo secolo e - oltre di essi - «i fratricidi millenari». Come potrebbe una coscienza ebraica dimenticare la violenza della storia? Levinas ricorda in «Pace e prossimità» che la visione della storia promessa dagli Illuministi - la pacificazione grazie a un sapere universale - ha subito nel nostro tempo una crudele smentita. Né cecità, dunque, né ottimismo, ma una posizione complessa, in cui l'ironia si mescola all'utopia e l'utopia, con la sua forza d'evasione, al risveglio. L'esperienza del deserto che abbiamo conosciuto esige da noi una vigilanza che va molto al di là di una conversione dello sguardo. Sotto il nome di umano, s'intrecciano molti fili che bisognerà tentare di districare, perché è proprio in questo intreccio che prende origine l'ipotesi stravagante: «L'idea che l'umano prende il suo senso nella relazione dell'uomo con altri, è ottimista o pessimista? Forse è soprattutto una affermazione ironica dopo gli orrori del 1939-1945. O forse utopica. Ma questo termine non mi spaventa. Penso infatti che l'umano propriamente detto non faccia altro che risvegliarsi nell'uomo così com'è» (9). L'utopia spaventa così poco Levinas, che egli invita a ritrovare l'umano non nel «reale, ove esso si impantana e diviene storia politica del mondo», ma nelle rotture di tale storia, negli atti di resistenza, come se in queste brecce emergessero significati dimenticati, che permettono all'umano di manifestarsi contro le evidenze antiutopiche.

E' una posizione da tenere in grande considerazione, perché questo appello non si limita a una descrizione, ma - più audacemente - vuole aprire un altro spazio di pensiero, di sensibilità più che di percezione, al di là del sapere; aprire un altro, diverso orientamento. Anche se occorre istituire lo Stato o conservarlo quando è già esistente, mai Levinas lo trasforma in orizzonte insuperabile. Così rigenerato, lo Stato deve subito ammettere di essere attraversato da un movimento irresistibile, che lo porta al di là di se stesso, secondo il titolo di una nuova lettura talmudica, «Al di là dello Stato nello Stato» (10).

La mia analisi comprenderà due fasi:

- si svolgerà prima di tutto a monte dell'«ipotesi stravagante», alla ricerca del gesto filosofico, che l'ha resa

concepibile.

- poi ne vedremo le conseguenze, analizzando gli effetti molteplici, che questa ipotesi rende a sua volta possibili. Vedremo come essa permette di mettere in luce la pluralità delle tradizioni e delle forme statali; di spiegare in modo diverso i rapporti del politico e dell'etico; infine di aprire il passaggio al di là dello Stato.

2.

Qual è il principale gesto di pensiero, che ha reso possibile questa strana congettura, che l'ha prodotta?

L'ipotesi è nata all'interno di quella filosofia dell'evasione, che Levinas presenta nel suo testo del 1935, "De l'évasion"; essa mette al centro della sua avventura «la categoria di 'uscita', inassimilabile a quella di rinnovamento o creazione» (11). Levinas opera una trasfigurazione e una radicalizzazione filosofica di tendenze letterarie che hanno come tema l'evasione. Dietro questi motivi, egli cerca di cogliere un tema più profondo, più essenziale, che tocca la radice stessa del problema: «Perché essi [i motivi] non mettono ancora in causa l'essere, e obbediscono a un bisogno di trascendere i limiti dell'essere finito. Essi traducono l'orrore di una certa definizione del nostro essere e non dell'essere come tale» (12). L'evasione, come la pensa Levinas, pone in gioco l'orrore dell'essere stesso. La sensibilità moderna conosce una situazione paradossale: essa pare divisa tra la rinascita dell'ontologia e il suo contrario, come se il sentimento che «c'è dell'essere» - il quale è all'origine del ritorno dell'ontologia - facesse nascere allo stesso tempo «la condanna più radicale della filosofia dell'essere da parte della nostra generazione» (13). Sotto la «mobilitazione» che minaccia - in quanto dominio di un ordine universale - la sensibilità moderna percepisce nell'essere «una tara più profonda».

Al centro della meditazione del 1935 sta l'opposizione, continuamente ripresa e rielaborata, tra un'esperienza dei limiti dell'essere, che riguarderebbe soltanto la sua natura o le sue proprietà (perfetto o imperfetto, finito o infinito) - e

un'esperienza di ben altra profondità, che è esperienza dell'essere stesso, del fatto che l'essere c'è. Alla prima forma di esperienza corrisponde il bisogno di andare al di là dei limiti dell'essere, di trascenderli; alla seconda un bisogno nuovo, che mira non a trascendere tali limiti, ma a liberarsi dell'essere, della sua pesantezza, in una parola ad uscirne. Bisogno di evasione, per il quale Levinas forma un neologismo, "il bisogno di eccedenza" ("excedance"), per meglio sottolinearne l'originalità irriducibile.

Da che cosa bisogna evadere? Dal fatto stesso che c'è ("il-y-a") essere e non dai suoi limiti. Perché la prigionia, la chiusura, è l'essere stesso, la pienezza dell'essere. L'opposizione tra le due forme di esistenza prende tutto il suo significato perché è l'espressione della differenza ontologica, della distinzione tra esistente ed esistenza - tra ciò che esiste e questa esistenza stessa. La tara più profonda percepita dalla sensibilità moderna riguarda l'esistenza stessa, l'essere di ciò che è, e non ciò che è in quanto tale. Così si manifesta il carattere senza precedenti dell'avventura contemporanea. Essa procede da un duplice movimento; da una parte una nuova esperienza dell'essere, che assume lo statuto di una vera rivelazione: «La verità elementare che "c'è dell'essere" - essere che vale e che pesa - si rivela in una profondità, che misura la sua brutalità e la sua serietà [...]. Quel che conta, in tutta questa esperienza dell'essere, non è la scoperta di un nuovo carattere della nostra esistenza, ma del suo stesso fatto, della stessa inamovibilità della nostra presenza» (14). Rivelazione - da un lato - «dell'essere e di tutto ciò che esso comporta di grave e, in certo senso, di definitivo» (15); esperienza - d'altra parte - di una rivolta antiontologica, perché essa si rivolge contro il fatto stesso "che c'è (il-y-a) dell'essere" e che questa esistenza non lascia più alcuno spazio. «Qualcosa segue il suo corso», potremmo dire e a questo qualcosa noi siamo «inchiodati». Allo stesso tempo nasce una rivolta contro questo qualcosa anonimo, neutro e impersonale, da cui è importante liberarsi. Levinas insiste sulla specificità filosofica del bisogno d'evasione, «l'evento fondamentale del nostro essere» (16). Bisogno specifico, perché non si accontenta di trascendere i limiti dell'esistente, ma spinge la rivolta fino a porre in questione l'esistenza stessa, da cui bisogna liberarsi ed uscire,

senza spezzare la traiettoria dell'evasione, fermandosi in un qualsiasi rifugio, che ricostituirebbe l'illusione e sarebbe subito un ricadere nell'essere. Di qui l'esigenza di una vigilanza molto attenta, per prevenire le false vie d'uscita, per evitare tutto ciò che avrebbe più o meno il carattere di un ritorno all'ontologia.

Non si tratta di andare in qualche luogo, ma solo di uscire. Dietro l'apparente restrizione, tutto è detto: «Nell'evasione noi aspiriamo soltanto ad uscire. Occorre comprendere in tutta la sua purezza questa categoria dell'uscita, inassimilabile al rinnovamento o alla creazione. Tema inimitabile, che ci propone di uscire dall'essere» (17). L'essere appare ormai «come una prigionia da cui bisogna uscire». Fin dall'inizio, il bisogno di evasione trae origine «da tutto ciò che c'è di rivoltante nella posizione dell'essere» (18). L'eccedenza, nell'incavo stesso della struttura del bisogno, caratterizza nel modo migliore il bisogno d'evasione. Vi si riconosce un duplice movimento di uscita e di salita. Pur essendo indeterminata, l'uscita non è senza direzione, poiché è orientata verso l'alto. In quanto uscita, essa si realizza come elevazione, cambiamento di livello. Questa salita non è forse l'incontro con la questione dell'infinito?

Grazie allo studio di due forme di malessere - la vergogna e la nausea - Levinas descrive da vicino questa esperienza, poiché secondo le sue analisi si incontra in ciascuna di esse l'esperienza dell'essere puro e allo stesso tempo quella del suo antagonismo interno, in modo tale che il bisogno di evasione si impone. Levinas, in opposizione appena velata a Heidegger, attribuisce al bisogno di evasione la forza di condurre al cuore della filosofia. Un cuore plurale, potremmo dire, perché la portata critica di una filosofia dell'evasione è suscettibile di esercitarsi in molteplici direzioni. Innanzitutto, essa conduce a una critica della filosofia tradizionale. Il bisogno d'evasione «permette di rinnovare l'antico problema dell'essere in quanto essere. Qual è la struttura di questo essere puro? Ha l'universalità che ad esso attribuisce Aristotele?» (19). Poi essa porta ad una critica della nuova filosofia tedesca e dunque del suo maestro più prestigioso: «E' davvero [l'essere] il fondo e il limite delle nostre preoccupazioni, come pretendono alcuni filosofi moderni?» (20). Contestare in tal modo l'universalità del problema dell'essere, significa connettere un tale pensiero

dell'essere a una civiltà, che - dietro le apparenze di universalità - rivela di essere storicamente determinata: «Non è forse [l'essere], al contrario, nient'altro che il contrassegno di una determinata civiltà, installata nel fatto compiuto dell'essere e incapace di uscirne?» (21). Quando considera la rivolta antiontologica e le sue conseguenze - il bisogno d'evasione, l'eccedenza ("excendance") - Levinas giunge a interrogarsi sull'ideale di felicità e di dignità umana che esse promettono. Secondo Levinas, l'originalità dell'evasione è tale, che essa è in grado - sono le ultime parole della meditazione del 1935 - «di rovesciare alcune nozioni che sembrano del tutto evidenti al senso comune e alla saggezza delle nazioni» (22). In questo rovesciamento delle evidenze comuni ritroviamo l'ipotesi stravagante. Se questa esce dalle vie tracciate dalla saggezza delle nazioni - se essa extra-vaga -, se ha la forza di uscire da ogni percorso già noto, evidente o che sembri tale, ciò dipende proprio dalla filosofia dell'evasione di cui è il frutto, della attivazione della categoria di uscita. Alla filosofia diviene possibile concepire un'ipotesi, secondo cui - di contro alla saggezza delle nazioni - la guerra non sarebbe più il fatto primario, perché la filosofia stessa è evasione, uscita dall'essere, perché in tal modo essa rompe o cerca di rompere con una filosofia del sapere, dell'essere e del Medesimo. Se il potere dell'essere si dissolve, anche la morsa della guerra è costretta ad aprirsi. La guerra non è forse legata sostanzialmente all'essere, alla perseveranza nell'essere, al "conatus essendi" o al "Dasein" per il quale nel suo essere ne va dell'essere stesso? (23)

La prefazione a "Totalità e Infinito" è dedicata all'escatologia della pace - «lo straordinario fenomeno dell'escatologia profetica» - che ben lungi dal ridursi a un'evidenza filosofica, come se rivelasse il "telos" dell'essere, si riferisce invece a «un "surplus" sempre esterno alla totalità»; in tale contesto, Levinas attribuisce la guerra all'ontologia, la situa dal lato dell'essere che si fissa nel concetto di totalità, strutturando allo stesso tempo la filosofia e la politica occidentali: «La guerra si produce come l'esperienza pura dell'essere puro». Si tratta di un «evento ontologico» (24). L'attribuzione della guerra all'essere si rafforza notevolmente in "Altrimenti che essere". L'essenza è interessamento nel senso

di una confutazione della negatività e positivamente come «"conatus" degli enti». A che cosa porta questa relazione tra l'essenza, il persistere dell'essenza e il "conatus", a che cosa porta il confronto dei "conatus", se non alla guerra di tutti contro tutti? «L'interessamento dell'essere - scrive Levinas in termini quasi hobbesiani - si drammatizza negli egoismi in lotta gli uni con gli altri, tutti contro tutti, nella molteplicità di egoismi allergici, che sono in guerra gli uni con gli altri e, così, insieme. La guerra è il gesto o il dramma dell'interessamento dell'essenza» (25). Nelle due opere maggiori si incontra lo stesso movimento di ricerca di una pace diversa da quella degli Imperi, che si fonda sempre sulla guerra, diversa dalla pace solo politica, che continua ad essere calcolo e mediazione. Mentre in "Totalità e Infinito" questa pace altra, la pace messianica, è pensata come irruzione dell'infinito nell'essere oltrepassando la totalità, come surplus inassimilabile, in "Altrimenti che essere" la pace della prossimità - in certo modo un ripresentarsi della filosofia dell'evasione - si rivela come uscita dall'essere, come interruzione del gioco conflittuale degli enti, dei "conatus".

Pace profetica, dunque, che pur andando oltre la lucidità incline ad affermare la permanenza della guerra, non equivale per questo né all'opinione, né a una credenza vicina alla fantasticheria. Questa pace, questo pensiero della pace, non rifiuta innanzitutto di ridurre l'umano al gioco dell'essere, di fare dell'energia animale il fondo segreto del sociale e del politico? Nella lezione «Qui joue le dernier», ricordando le controversie tra i rabbini, alcuni dei quali condividono una visione assai cupa della politica universale, Levinas chiede: «Mi domando se la rivelazione originaria del giudaismo non è una messa in questione del diritto incontestabile del "conatus" stesso, del diritto alla perseveranza nell'essere, senza altra ragione d'essere al di fuori della causalità?» (26). Levinas si rivolge agli spinozisti, verosimilmente colpiti da questa messa in questione del "conatus", per porre loro la domanda: la perseveranza nell'essere, esigenza naturale e senza giustificazione, si identifica con la giustizia? La legge non deriva piuttosto dalla responsabilità per l'altro uomo? La risposta di Levinas, che invoca la rivelazione preliminare del volto umano, è senza equivoci: «La Legge stessa discende da

questa responsabilità, legge contro una politica della forza che procede, della forza che si dispiega da sé sola» (27).

C'è dunque un legame evidente tra la filosofia dell'evasione e l'ipotesi stravagante. Dove può manifestarsi «la stravagante generosità del per-altri», se non precisamente al di là dell'essere, al di là dell'interessamento dell'essenza, dello scatenamento dei "conatus" e dunque al di là della guerra? Questa forma particolare di filosofia, la ripresa del gesto iniziale implicato nella categoria di uscita - «il tema inimitabile, che ci propone di uscire dall'essere» - non si limita solo a rendere possibile l'ipotesi antihobbesiana (in effetti non si tratta, come in un metodo trascendentale, di trovare il fondamento, la condizione di possibilità di un'idea); tale filosofia ha piuttosto ispirato, nel solco di un'uscita dall'essere, nel respiro dell'enfasi, un'altra uscita, l'uscita dalla guerra, dalla sua evidenza, dalla sua pretesa universalità e dalla sua non meno pretesa permanenza nell'ordine del mondo. Qui la filosofia non è più presa di coscienza di ciò che è, come nel realismo hegeliano o feuerbachiano, ma diviene un pensiero nuovo, nel senso di Franz Rosenzweig, e una nuova apertura, come se si trattasse di bucare il reale. Essa supera l'ontologia e pratica un'evasione, perché, superando il reale che si riferisce a se stesso o si dà come tale, cerca di giungere a ciò che si mantiene al di là della totalità di ciò che è, e si manifesta al di là dell'interessamento dell'essenza.

Senza alcun dubbio, un filo lega insieme l'evasione, metafora dell'uscita dall'essere, il bisogno di eccedenza ("excedance") e l'ipotesi stravagante, frutto in certo modo di tale uscita: ed anche la ricerca insistente di un'altra forma di pace rispetto a quella semplicemente politica, cioè la pace etica, messianica, che Levinas chiama talvolta «la socialità utopica». Si può riconoscere un legame diretto? Questa risposta, chiarificatrice fino a un certo punto, è poi davvero soddisfacente? Possiamo dubitarne, soprattutto se la accettiamo nella sua apparente semplicità; tanto più che - secondo colui che ha scritto la prefazione al saggio del 1935 - «la nozione di evasione in quanto tale sarebbe stata completamente abbandonata» (28). Ma abbandono non significa tanto rifiuto, quanto apertura a «metamorfosi successive», che hanno accompagnato l'opera nel suo sviluppo.

Jacques Rolland non scrive forse subito dopo, a proposito della nozione di evasione: «Ripercorrerne il divenire vorrebbe dire ripercorrere l'evoluzione stessa del pensiero di Levinas»? Perché, se alla fine la meditazione del 1935 si poneva il compito «di uscire dall'essere per una via nuova», l'opera successiva non ha forse cercato di esplorarla? Rolland giunge fino a gettare un ponte tra il saggio del 1935 e "Altrimenti che essere": «L'ultima metamorfosi dell'evasione [sarebbe] la de-neutralizzazione etica, che è presente nella trama dell'altrimenti che essere». E cita un passo di "Altrimenti che essere", che descrive il significato del per-altri - la liberazione etica del sé - in cui si percepisce la riattivazione del registro dell'evasione: «Liberazione in sé di un Io ridestato dal suo sogno imperialista, dal suo imperialismo trascendentale, ridestato a sé, pazienza in quanto soggezione a tutto» (29). Nello stesso senso, non si potrebbe annoverare tra le metamorfosi del tema dell'evasione o delle sue riprese con altri nomi, l'accezione levinassiana della riduzione fenomenologica, che - per sua stessa ammissione - non rispetta le regole fissate da Husserl?

Basti ricordare, grazie a un testo molto bello, «La philosophie et l'éveil», il modo in cui Levinas descrive la riduzione fenomenologica come replica alla degenerazione del senso, alla pietrificazione del sapere di fronte al pensiero vivente, nella misura in cui - secondo lui - la filosofia husserliana non si riduce a una esplicitazione dell'esperienza, esperienza dell'essere o presenza al mondo. Contro questo «imborghesimento» dello spirito, questa inversione della ragione caduta in uno stato paradossale di lucidità sonnambula, Levinas valorizza la radicalità del gesto husserliano.

«Bisogna cambiare di piano. Ma non si tratta di aggiungere un'esperienza interiore all'esperienza esteriore. Bisogna risalire dal mondo alla vita già tradita dal sapere, che si compiace del suo tema, si assorbe nell'oggetto fino al punto di perdervi la sua anima e il suo nome, di divenirvi muto e anonimo. Con un movimento contronatura - perché contro il mondo - occorre risalire a uno psichismo diverso da quello del sapere del mondo» (30). Levinas non smette di insistere sul carattere rivoluzionario della riduzione, facendo ricorso, non senza

intenzione, a un vocabolario politico. Il gesto di Husserl, simile a quello dei rivoluzionari, non mira forse a rendere la vita alle voci ridotte al silenzio, rimosse dal sapere pietrificato del mondo? «E' la rivoluzione della Riduzione fenomenologica - rivoluzione permanente. La Riduzione riattiverà o rianimerà questa vita dimenticata o resa anemica dal sapere. [...]

Sotto il riposo in sé del Reale riferito a se stesso nell'identificazione, sotto la presenza, la Riduzione innalza una vita contro cui l'essere tematizzato, con atteggiamento di sufficienza, si è già mostrato recalcitrante o che avrà rimosso col suo apparire. Intenzioni assopite ridestate alla vita riapriranno i loro orizzonti scomparsi, sempre nuovi e capaci di turbare il tema nella sua identità di risultato, risvegliando la soggettività dall'identità in cui essa riposa nella sua esperienza» (31).

Raccogliamo con cura queste formulazioni, «risalire dal mondo alla vita già tradita dal sapere», «risalire a uno psichismo diverso da quello del sapere del mondo», riattivare o rianimare «questa vita dimenticata o resa anemica dal sapere», «intenzioni assopite ridestate alla vita riapriranno i loro orizzonti scomparsi», turbando il Medesimo in seno alla sua identità: vi percepiremo i movimenti di pensiero, che sono altrettanti modi di aprire la via dell'ipotesi stravagante: messa in questione del soggetto, della ragione nell'adeguamento del sapere, messa a distanza del mondo, cancellazione nella coscienza di «ogni traccia di subordinazione al mondano». Non è forse questa anamnesi che, al di là delle evidenze del mondo, del sapere del mondo, permette di respingere la tesi di Hobbes, quella della guerra di tutti contro tutti? Essa apre, grazie alla vivacità della vita, orizzonti insospettati, che la sensibilità stantia del teorico inglese, l'imborghesimento del suo sapere (quanto borghese!) chiuso nell'«individualismo possessivo», avevano screditato, facendoli sparire dalla coscienza europea. Non c'è dubbio infatti che se - in nome del sapere e di una scienza lucida - si invita a considerare le relazioni tra gli uomini come rapporti di forza tra energie meccaniche o animali ("homo homini lupus"), si deve poi concludere con lo stato di guerra generalizzato. Scrive Levinas in "Liberté et Commandement": «Quando si pongono le libertà l'una accanto all'altra, come forze che si affermano negandosi

reciprocamente, se ne deduce la guerra, in cui esse si limitano l'una con l'altra. Esse si contestano o si ignorano inevitabilmente, e cioè mettono in opera solo violenza e tirannia» (32). La lucidità può essere un sogno da svegli. Ma il lavoro di riduzione non si ferma alla critica dell'«odiosa ipotesi» di Hobbes, come dice Rousseau. Quando la riduzione diviene intersoggettiva, non si contenta di infirmare o di rifiutare, ma essa può rivelare un insieme di relazioni umane, interumane, appena intraviste, come se l'abbandono del pensiero di Hobbes, inscritto, tematizzato nel sapere del mondo, aprisse lo spazio per l'apparizione di un'altra figura dell'umano, in opposizione alle evidenze del mondo. A questo punto occorre anche superare i limiti di Husserl, perché quali che fossero la sua audacia, la sua forza perturbante, egli è rimasto all'interno delle frontiere del sapere. «Sempre in lui - giudica Levinas - la spiritualità stessa dello spirito resta sapere» (33). Bisogna che la riduzione giunga a compiere un salto nella rivoluzione permanente, a rendersi disponibile per una nuova modalità del risveglio - questo è il "novum" di Levinas, il luogo della sua rottura con la tradizione filosofica - a concepire insomma un pensiero che non sia sapere. All'ammirazione di Jean-Fraçois Lyotard, Levinas risponde descrivendo in modo preciso questa instaurazione, che non è né ebbrezza, né sogno: «Evocando la possibilità di un pensiero che non sia sapere, ho voluto affermare uno spirituale, che innanzitutto - prima di ogni idea - consiste nel fatto di essere il prossimo di qualcuno. La prossimità, la stessa socialità, è «altrimenti»-che-sapere "chi" la esprime. Altrimenti che il sapere, non è la credenza» (34).

La riduzione intersoggettiva è lo stadio ultimo dell'"epoque", il luogo dove essa rivela e dispiega i suoi effetti in tutta la sua ampiezza. Introduzione a «Altrimenti che sapere», perché essa ha il valore di un evento non gnoseologico. La relazione con l'altro io strappa l'io alla sua primordialità, alla sua volontà egemonica. Essa risveglia la soggettività dall'«egologia: dall'egoismo e dall'egotismo». L'incontro col volto dell'altro, intreccio eccezionale, vero trauma, risveglia l'io dal suo sonno dogmatico, dalla sua sovranità ripiegata su se stessa in una quiete soddisfatta. Uscita dal sonno che introduce alla veglia, non come stato, ma come vigilanza, più ancora come insonnia. Risveglio specifico a partire da Altri, perché, mentre è fissione

del soggetto - «disturbo del Medesimo ad opera dell'Altro» -, esso è anche disillusione continua, senza tregua, tale da eccedere il medesimo. Al di là dell'esperienza che appartiene al mondo - la prossimità all'altro dilaga oltre l'esperienza dell'altro - l'incontro con

Altri è l'evento stesso della trascendenza, cioè la prova della trascendenza nel rapporto con l'altro uomo.

Sembra che abbiamo fatto un certo cammino, che ci riconduce alla questione dell'evasione e del suo rapporto con la riduzione. Il sapere del mondo, che alimenta con la sua pseudoevidenza l'opera di Hobbes, è messo da parte, perché l'incontro con il volto d'altri è rivelazione di una relazione umana, che non è rapporto di forze, che sfugge nella sua stessa struttura al confronto delle forze: «L'opposizione del volto, che non è l'opposizione di una forza, non è ostilità [...]. E' ciò che mi resiste per la sua opposizione, e non ciò che si oppone a me per la sua resistenza. Voglio dire che questa opposizione non si rivela scontrandosi con la mia libertà, è un'opposizione anteriore alla mia libertà e che la mette in moto» (35). L'originalità dell'incontro col volto vale come una confutazione di Hobbes (e di Hegel). Nella misura stessa in cui il volto non appartiene al mondo, sfugge ai rapporti di forza che caratterizzano il mondo: «Il volto si rifiuta al possesso, ai miei poteri» (36). Se il volto sfugge al dominio, se sfida il mio potere di potere, la sua alterità lo espone alla negazione totale, all'omicidio: «L'alterità che si esprime nel volto fornisce l'unica materia possibile alla negazione totale. Posso voler uccidere solo un essere assolutamente indipendente [...]. L'Altro è il solo essere che io possa voler uccidere» (37). Qui si apre un intreccio straordinario nell'umano, un passaggio dove non c'è più passaggio. Nell'alterità del volto si rivela la trascendenza dell'Altro. Questa è la magnifica confutazione di Hobbes, avanzata da Levinas. Per l'autore del "Leviatano", noi tutti abbiamo in comune il carattere di essere degli omicidi in potenza, e l'astuzia compensa le differenze di forza. Ma tale «dramma» - questa è la confutazione del materialismo di Hobbes - non deriva da un rapporto di forze, da un calcolo di forze. Infatti la resistenza dell'Altro «non riguarda la forza che questo essere può possedere in quanto parte del mondo». Questa resistenza appartiene a un ordine completamente

diverso: «Nella testura del mondo [il sistema dei rapporti di forze] egli [l'Altro] non è quasi nulla» (38). A questo livello, Hobbes ha ragione, il corpo dell'uomo è vulnerabile, un niente può disfarlo. Tuttavia l'Altro non oppone una forza a una forza - dato obiettivo che potrebbe essere controllato e calcolato -, ma l'imprevedibilità della sua reazione, o meglio la trascendenza del suo essere in rapporto alla totalità, al sistema delle forze. La rottura della totalità è operata da una resistenza inedita - «resistenza di ciò che non ha resistenza» - e imprevedibile da parte dell'Altro, l'infinito della sua trascendenza: «Relazione con qualcosa di assolutamente Altro... La resistenza etica». Nello scarto dell'epifania del volto sulla minaccia della lotta («epifania dell'infinito»), in questo oltrepassamento e nell'impossibilità di uccidere che ne deriva, ha luogo l'apertura di un'altra dimensione, che viene a raddoppiare il reale, a bucare il reale e rinvia all'evento primario della pace. Ci si libera così di Hobbes e delle sue pretese evidenze: «La guerra suppone la pace, la presenza preliminare e non-allergica di Altri; essa non è l'evento primo dell'incontro» (39). Certo, Levinas non ignora le situazioni di fatto, il corso del mondo, che sembrano dare ragione a Hobbes e ai suoi discepoli, per i quali la guerra è il dato originario. A proposito della vulnerabilità - il soggetto come passività -, egli precisa: «Se non si fa questa ipotesi, voi siete subito in un mondo della rivincita, della guerra, dell'affermazione prioritaria dell'io. Io non contesto che noi siamo sempre di fatto in questo mondo, ma è un mondo in cui siamo alterati. La vulnerabilità è il potere di dire addio a questo mondo» (40). Un mondo in cui siamo alterati, cioè in cui le relazioni umane, nella loro stessa umanità, sono mutate in male, degradate, peggio ancora falsificate, perché disconosciute: abbandonate integralmente all'azione violenta, alla guerra, agli choc degli io imperialisti, «nell'assenza di un rapporto con l'Altro». Choc delle libertà, ma di libertà selvagge, animali, «libertà senza volto». «Ciò che caratterizza l'azione violenta - scrive Levinas in "Liberté et Commandement" -, ciò che caratterizza la tirannia, è il fatto di non guardare in faccia colui che subisce l'azione [...] il fatto di non trovargli faccia, di vedere l'altra libertà come forza, come selvaggia, di identificare l'assoluto dell'altro con la sua forza» (41). Questo mondo secondo

Hobbes è tale, che - nella sua unilateralità - ignora lo scarto scoperto da Levinas, la scissione tra «l'esistere nel suo "conatus essendi" catturato dal suo essere [...] e la possibilità umana (pura eventualità, certo, ma subito pura o santa) di votarsi all'altro o di presentire già questa devozione, dietro o malgrado l'ostinazione del "conatus"» (42). Insomma un mondo prima della riduzione, per così dire, chiuso nell'evidenza naturale dell'egoismo, della perseveranza nell'essere, della guerra come esito necessario e inevitabile degli egoismi. Un mondo che sotto il potere dei «mercanti di sonno», produttori e riproduttori di tirannia, si rifiuta di intraprendere qualunque via che conduca ad un ambito, a un fatto originale, tale da contestare l'autorità della guerra e dell'astuzia, e si rifiuta di risvegliare le intenzioni latenti, capaci di aprire orizzonti sconosciuti. Un mondo prima della riduzione intersoggettiva, che ignora la fine della priorità dell'io, il quale esponendosi ad Altri diviene secondario; chiuso alla vigilanza, «al risveglio che si leva nel risveglio», che, senza fare violenza alla libertà, la suscita in modo diverso, facendola nascere come responsabilità per altri; incapace di intendere il crollo, che potrebbe comportare una defezione dell'identità; chiuso infine al salto della ragione e del sapere verso un'altra fonte di una diversa lucidità, la prossimità del prossimo. Contro tale mondo, in cui la soggettività è chiusa e murata entro di sé, dovrà essere pensata un'altra trama, che possa tracciare, grazie alla prossimità, una via inedita attraverso la quale si possa uscire dall'essere e dalla sua affermazione.

Riduzione ed evasione? Una semplice identificazione dell'una all'altra sarebbe violenta e abusiva. Sarebbe più giusto considerare che la riduzione fenomenologica produce degli effetti d'evasione, precisando che questi non sono affatto secondari; essi risalgono verso l'"epoche", la colorano e danno ad essa la sua tonalità, come se l'evasione fosse la "Stimmung" della riduzione.

In effetti, nell'opera di Levinas, sono numerose e onnipresenti le metafore dell'uscita, dello scarto, del ritiro, dell'al di là, che appartengono al registro dell'evasione, nel senso inteso dal saggio del 1935. Il fatto etico non è in senso eminente un'uscita dal mondo? L'originalità dell'incontro con altri dipende dal fatto che il volto d'altri, che resta

trascendente, «rompe col nostro mondo normale» (43). In "Totalità e Infinito", si dice a proposito del volto che apre il discorso originale che esso «non è del mondo» (44). La caratteristica dell'enfasi o dell'iperbole, a differenza del metodo trascendentale che ricerca un fondamento - termine adatto per un mondo che si abita, è che essa parte dall'umano; quell'umano «che non è semplicemente ciò che abita il mondo, ma che invecchia nel mondo, da esso si ritira in modi diversi dall'opposizione» (45). Il risveglio che procede dalla non indifferenza, dalla responsabilità per altri, rompe con la perseveranza nell'essere, si effettua al di là dell'ontologia. L'originalità della prossimità è così grande, che essa eviterebbe la ripresa hegeliana, il ritorno del "conatus" e al "conatus": «La prossimità non è uno stato, una quiete, ma precisamente inquietudine, non-luogo, fuori luogo della quiete che sconvolge la calma della non-ubiquità dell'essere che diviene quiete in un luogo» (46). Se la prossimità del volto da vita a un significato al di là dell'essere, non riappare così il tema inimitabile dell'uscita, o piuttosto non è l'uscita, che cerca di aprirsi una via, al di là della tematizzazione? Qui ritroviamo l'ipotesi stravagante, che va molto al di là della critica a Hobbes, perché risorge a un nuovo livello di profondità, viene interrogato il suo legame con un pensiero al di là dell'essere. Nell'ultimo capitolo di "Altrimenti che essere", Levinas collega la sua interrogazione filosofica con le avventure della modernità: «Il vero problema per noi altri occidentali non consiste tanto nel rifiutare la violenza, quanto nell'interrogarci a proposito di una lotta contro la violenza che - senza languire in una nonresistenza al Male - possa evitare l'istituzione della violenza a partire da questa lotta stessa» (47). La risposta a questa domanda è innanzitutto di ordine filosofico: per evitare l'inversione di questa lotta contro la violenza, bisogna rivalutare la pazienza, una certa debolezza umana, nel segno dell'asimmetria, per «trovare all'uomo una parentela diversa da quella che lo lega all'essere» (48).

Il termine «al di là» non cessa di scandire il testo di Levinas; esso appare perfino nel titolo "Altrimenti che essere o al di là dell'essenza". E tuttavia questo termine non può essere oggetto di un sospetto legittimo? A dispetto dell'uscita che annuncia, non è esposto a una ricaduta nell'ontologia? Come distinguere

tra un'apertura che porta a "essere altrimenti" e quella che conduce ad "altrimenti che essere"? L'apertura può avere altro significato rispetto a quello di svelamento? Nelle ultime pagine di "Altrimenti che essere", pagine avvincenti, Levinas - sorretto da una ispirazione estrema - si sforza di descrivere un'ultima volta la prossimità di altri - la responsabilità per altri - come un'altra apertura dello spazio, nata da significati umani: «Come apertura di sé senza mondo, senza luogo, l'utopia, il non essere murato, l'ispirazione fino all'estremo, fino all'espiazione» (49). Altri possiede le chiavi di questa uscita verso l'altrimenti che essere. Se l'evasione ha potuto rendere conto fino a un certo punto del movimento dell'utopia, l'utopia può a sua volta testimoniare di quello inimitabile dell'evasione, distinto dall'estasi. In questa modernità, che Levinas definisce come «impossibilità di restare presso di sé», «ogni individuo è chiamato a uscire [...] dal concetto di Io». Per chi voglia fare una giusta guerra alla guerra, si impone «un allentarsi dell'essenza al secondo grado», un mancamento o una debolezza, «un allentamento senza viltà della virilità», che dia congedo a tutte le ebbrezze dell'eroismo.

Nel segno dell'uscita, che, grazie al suo legame all'umano, sfugge alla sua prima indeterminazione, si comprende l'ironia utopica di Levinas di fronte a quel che egli chiama «l'impotenza ("fiasco") umana», o il disastro, coi termini di Maurice Blanchot. Nel nostro tempo, il trionfo senza precedenti dell'ipotesi odiosa, non ci spinge - al di là di ogni disperazione - a rivolgerci con una torsione radicale verso l'ipotesi stravagante, a dare attenzione ai margini della storia, all'umano utopico, a ciò che effettivamente contesta, nella vita quotidiana, «la saggezza delle nazioni», e porta testimonianza della prossimità di Altri - non fosse altro che nel «Buongiorno» dell'incontro?

3.

Riprendiamo l'ipotesi stravagante. Lo Stato, fattore di pace, invece di derivare dalla limitazione della violenza, dai limiti opposti alla guerra di tutti contro tutti, vero scatenamento di

una libertà animale - "homo homini lupus" - proverrebbe, al contrario, dalla prossimità, dalla trama umana della responsabilità per altri, dalla stravagante generosità del per altri, nella misura in cui verrebbe istituito limitando l'infinito, che la relazione etica comporta.

In tutti gli enunciati di questa ipotesi, ritorna continuamente una formula: «Non è senza importanza sapere» oppure «è estremamente importante sapere». In effetti, bisogna sapere se questa ipotesi è buona, se è giusta, perché alla sua giustezza sono legate molteplici conseguenze, e la loro importanza è all'altezza della posta in gioco: priorità della guerra o della pace.

Innanzitutto, ne risulta un criterio per distinguere fra le tradizioni statali e tra le forme di Stato. La domanda diviene: un certo Stato è derivato dalla responsabilità per altri e dalla sua limitazione, oppure la forma dello Stato, la sua concezione è piuttosto il frutto della limitazione della violenza? Il pensiero di Levinas è spesso ambivalente riguardo allo Stato. Egli accetta senza riserve la necessità dello Stato - l'importanza di conservarlo o di mantenerlo - e tuttavia confessa di avere delle reticenze o delle resistenze. Così, nel 1962, in occasione della presentazione delle sue tesi presso la Società francese di filosofia, Levinas avvicina il lavoro della filosofia a quello dello Stato, in quanto assimilazione dell'Altro da parte del Medesimo: «Il Medesimo o l'Io supera la diversità e il Non-Io che si scontra con esso, impegnandosi in un destino politico o tecnico. Lo Stato e la società industriale, che lo Stato omogeneo corona e donde emerge, appartengono in tal senso al processo filosofico» (50). Ma, in seconda istanza, in questo lavoro dello Stato Levinas discerne la fonte di una nuova alienazione. La guerra, l'amministrazione, le gerarchie proprie dello Stato, alienano il Medesimo, che non vi si riconosce. Per sopprimere la violenza, lo Stato non deve a sua volta fare ricorso alla violenza? Il processo di mediazione, che avrebbe dovuto assicurare il trionfo del Medesimo, è fonte di una alienazione inedita del Medesimo. La contraddizione, che non è destinata a cessare, è presentata come inerente al processo stesso della mediazione. Alla critica vivace di Jean Wahl, quel giorno più hegeliano del solito: «Desidero che si critichi lo Stato, ma percepisco anche la sua utilità. Senza di esso, che

accadrebbe?» - Levinas risponde precisando la sua posizione: l'Io, di cui egli denuncia l'oppressione da parte dello Stato, non è l'Io egoista centrato su se stesso, ma l'Io «necessario per riconoscere il diritto dell'altro». Non si tratta di denunciare lo Stato nelle sue manchevolezze, ma lo Stato nella perfezione del suo funzionamento. La violenza di Stato può andare di pari passo con le necessità dell'ordine razionale: «Ci sono lacrime, che un funzionario non può vedere: le lacrime di Altri» (51). Di qui l'invocazione della responsabilità infinita di ciascuno, l'appello alla soggettività per rimediare al disordine che potrebbe derivare dall'ordine ragionevole: «L'Io solo può scorgere «le lacrime segrete» dell'Altro che dissolve il funzionamento, anche quello razionale, della gerarchia» (52). La protesta della soggettività è presentata come indispensabile per assicurare la non-violenza, che non è estranea alla vocazione profonda dello Stato: «Io sono per l'Io, come esistenza alla prima persona, nella misura in cui la sua egoità significa una responsabilità infinita per un Altro» (53). Anche se si riferisce alla filosofia di Hegel e a una saggezza più antica, quella del "Talmud", Levinas propone da parte sua una opposizione fra Atene e Gerusalemme. Da un lato, Atene rappresenta «una gerarchia insegnata», dall'altro Gerusalemme manifesta un individualismo etico astratto e in certa misura anarchico. Grazie a questo contrasto, si dà una prima distinzione fra gli Stati che si iscrivono o si installano nella violenza, senza scrupoli e rimorsi, e quelli che, anche se fanno ricorso alla violenza, non dimenticano la loro vocazione originaria alla nonviolenza, nella misura in cui la loro istituzione procede dalla responsabilità etica e dalla sua necessaria limitazione.

Un'altra opposizione appare nel testo del 1971, «L'État de César et l'État de David», che richiede la nostra attenzione in modo particolare, perché ripropone compiutamente l'alternativa posta da Levinas tra uno Stato secondo Hobbes e uno Stato contro Hobbes. Citando un passo del "Talmud", Levinas nota che i rabbini hanno reso omaggio allo Stato di Roma (lo Stato di Cesare), benché questo fosse una potenza pagana, che rappresentava per giunta l'oppressione degli Imperi. Omaggio reso dai rabbini, perché questi ultimi non potevano dimenticare la rivendicazione della legge, che in

quello Stato appariva, il principio organizzativo di Roma e il suo diritto - il celebre diritto romano: «Già la Città - quale che sia il suo ordine - assicura il diritto degli umani contro i loro simili, nello stato di natura (si suppone), lupi per gli umani, come dirà Hobbes. Benché Israele pensi di discendere da una fraternità irriducibile, esso non ignora dentro o intorno a sé la tentazione della guerra di tutti contro tutti» (54). Malgrado «la sua partecipazione all'essenza pura dello Stato», il rapporto alla pace, lo Stato di Cesare conosce la corruzione e cade nell'idolatria di se stesso. Questo Stato, mentre persegue il suo compimento, è alla ricerca di una egemonia conquistatrice, imperialista, che «separa l'umanità dalla sua liberazione». Evidentemente in tale Stato non c'è alcuno spazio per un Io, che si costituirebbe nella responsabilità per altri. E' ormai il regno della "Realpolitik".

Dall'altra parte, troviamo lo Stato di David, Gerusalemme, che procede da una fraternità originaria, irriducibile e perciò stesso è suscettibile di dare origine a una pace della prossimità, nata da tale fraternità originaria, in consonanza con essa, una pace sotto il segno del per altri. Il pensiero ebraico è dunque, secondo Levinas, del tutto diverso, un pensiero complesso, per il quale lo Stato non può mai costituire un orizzonte insuperabile, poiché l'ebraismo ha la particolarità di saper intravedere un al di là dello Stato. Nondimeno, nonostante questa apertura specifica, lo Stato non può essere concepito al di fuori della legge; anche se si tratta di andare al di là di esso, lo Stato, manifestazione della legge, rappresenta un passaggio necessario su questa strada. Appare insomma una concezione dinamica, evolutiva, dello Stato, che mantiene una posizione difficile e originale: essa riesce a operare un'apertura su un oltre, pur rifiutando l'anarchia, o più esattamente l'anarchismo. L'essenziale di questo confronto è che lo Stato di David, un Regno (l'idea della regalità esprime in effetti il principio statale), non è concepito come autonomo, in grado di trovare la sua legittimità in se stesso. Al di sopra di esso si pone la legge dell'assoluto: lo Stato è considerato possibile, solo se «penetrato di parola divina»: «la cosa più importante è l'idea che non solo l'essenza dello Stato non è in contraddizione con l'ordine assoluto, ma che essa è chiamata in vita da esso» (55). La Casa di David intesse un rapporto indissolubile con

l'escatologia. Così «lo Stato davidico - scrive Levinas - dimora nella finalità della Liberazione [...]. Bisogna dunque che il mondo politico resti affine a questo mondo ideale» (56). Due affermazioni, secondo Levinas, riassumono questa tradizione:

- la città messianica non si situa al di là della politica, perché essa conserva una forma politica; perché i «tempi messianici sono tempi di un regno».

- ma la città in senso stretto, la città politica, non è mai al di qua del religioso.

Lo Stato davidico non soltanto si fonda sulla finalità della Liberazione, ma oltre di esso si annuncia l'al di là dello Stato, lo Stato messianico, e oltre ancora il mondo futuro, «il mondo che viene», vero termine dell'escatologia. Questa dimensione comprende delle possibilità, che si situano al di là delle strutture politiche: essa ha un rapporto evidente con l'utopia, la quale - secondo Levinas - è legittima in ogni pensiero degno di questo nome.

C'è dunque una distinzione molto netta fra lo Stato di Cesare e lo Stato di David; tra uno Stato che deriva dalla limitazione della violenza originaria, secondo il modello di Hobbes - e uno Stato che procede invece dalla limitazione della fraternità irriducibile, che unisce i figli di Israele. Uno Stato che attinge nella sua origine il respiro dell'utopia che lo anima e lo porta al di là della politica. Il primo tipo di Stato si chiude su se stesso, preso da un irresistibile movimento centripeto, che lo costituisce come totalità a detrimento del pluralismo; il secondo, invece, grazie al suo rapporto con un'origine stravagante - la stravagante generosità del per-altri - ammette un decentramento, che gli permette di conservare il sentimento dell'alterità, di iscriversi in esso, di cercarvi la via della Liberazione, a condizione che non vi sia una captazione abusiva della Liberazione e del religioso.

La scelta tra le due ipotesi non è dunque indifferente, determina forme di Stato opposte l'una all'altra; la prima persevera nella sua natura statuale, aggrappandosi ad essa fino al punto di generare il realismo e il mito dello Stato, orizzonte insuperabile; la seconda prende una distanza già sufficiente a mantenere aperta la possibilità di compiere un passo al di là, verso l'utopia.

L'ipotesi levinassiana ha l'ulteriore effetto di suscitare una

nuova proposta di rapporto fra l'etica e la politica. La sua esistenza, la sua stessa concezione, permettono di aprire uno spazio critico riguardo allo Stato, che si vede così detronizzato da una sovranità incondizionata o al riparo da ogni contestazione. A due riprese, nella sua opera, Levinas insiste sulla specificità della situazione, che rende possibile l'ipotesi da lui proposta, in opposizione a quella di Hobbes.

- Nel corso su «Dio e l'ontoteologia»: «Le istituzioni - si chiede Levinas - possono essere dedotte a partire dalla definizione dell'uomo «lupo per l'uomo», piuttosto che ostaggio dell'altro uomo? Che differenza c'è tra istituzioni che nascono da una limitazione della violenza e quelle derivanti invece da una limitazione della responsabilità? Almeno questa: nel secondo caso, ci si può ribellare contro le istituzioni, nel nome stesso di ciò che ha dato origine ad esse» (57). L'ipotesi stravagante, che fa derivare lo Stato dalla prossimità originaria, apre dunque la via alla critica e anche alla rivolta, spingendo a invocare questa origine straordinaria.

- In una intervista pubblicata dalla rivista "Concordia", mentre delinea la definizione di uno Stato totalitario, Levinas sottolinea la debolezza critica, in cui ci lascia la concezione di Hobbes: «A partire dalla relazione col Volto, o di me di fronte ad altri, si può parlare della legittimità dello Stato o della sua non legittimità. Uno Stato in cui la relazione interpersonale è impossibile, in cui è dominata preliminarmente dal determinismo caratteristico dello Stato, è uno Stato totalitario. C'è dunque un limite dello Stato. Mentre nella visione di Hobbes - in cui lo Stato deriva non dalla limitazione della carità, ma dalla limitazione della violenza - non si possono porre limiti allo Stato» (58). Certo, si può dedurre lo Stato alla maniera di Hobbes - è la tendenza naturale del cinismo ordinario -, ma in questo caso lo Stato rivela di essere un dispositivo molto particolare. Esso dà vita a un universo istituzionale unidimensionale, interamente immerso nella violenza. Nato dalla violenza, realizzato per limitare questa violenza - eventualmente con la violenza - esso non conosce nulla di estraneo al fenomeno della violenza. Perché anche la pace che esso instaura - pace armata come quella degli Imperi - si fonda in misura maggiore o minore sulla violenza virtuale. Quando si definisce lo Stato a partire da Hobbes, come

detentore del monopolio della violenza legittima, ciò significa che in ogni momento lo Stato è in grado di esercitare la violenza che esso tiene di riserva, come una scorta dissuasiva - e tiene a bada i suoi nemici eventuali, agitando implicitamente o esplicitamente la minaccia della violenza. Un tale universo soffre dell'assenza di un luogo, di un'istanza, di un'idea, a partire dai quali criticare il ricorso alla violenza o il suo esercizio spontaneo. La questione della legittimità, anche se essa dà vita a uno Stato di diritto, non cambia sostanzialmente la situazione, perché in queste condizioni si può produrre una feticizzazione della forma, o una "hybris" della forma, che consiste semplicemente nel far assumere alla violenza la forma ritenuta attualmente valida o nel farla rientrare entro il quadro del normativismo. Così a proposito di una domanda posta all'amministrazione, riguardo ai centri di segregazione riservati ai sans-papier, il funzionario interessato risponde: «E' secondo il regolamento». Non esistono forse degli Stati, in cui si fa ricorso alla Corte Suprema, per ottenere l'autorizzazione a praticare interrogatori «robusti», che così divengono parte dello Stato di diritto? In questo caso, il solo criterio con cui giudicare lo Stato - l'azione dello Stato nella storia - è puramente pragmatico o tecnico. Si giudica la sua efficacia e solo la sua efficacia, in mancanza di criterio etico e politico. La sola esistenza dello Stato basta a conferire ad esso legittimità, come se il problema della legittimità dovesse coincidere necessariamente con quello dell'esistenza effettiva.

La domanda si riduce ormai a questo: lo Stato riesce o no a mettere fine al caos originario, che sempre minaccia, e giunge ad assicurare un ordine, che permetta una relativa sicurezza e lo svolgersi delle transazioni entro lo Stato? Insomma, domina la questione dell'effettività del potere e dell'ordine. La sociologia moderna, con Talcott-Parsons, non ha forse elogiato Hobbes per aver saputo associare le strutture politiche e il problema dell'ordine?

Una unidimensionalità che, sotto la maschera della "Realpolitik", riduce la politica a una tecnica (tentazione ricorrente nella modernità), o peggio ancora a ciò che oggi si chiama «gestione» dei conflitti o piuttosto dei blocchi, tanto si fa fatica ad ammettere l'esistenza di conflitti. Sorge un'altra difficoltà. Che cosa impedirà allo Stato - sottoposto a un

semplice apprezzamento tecnico e abbandonato al determinismo della violenza - di seguire la via dell'egemonia, quale colpo di freno sarà in grado di ostacolarlo su questa via, chi riuscirà a prevenire il movimento proprio dello Stato di Cesare, l'idolatria, la statolatria? Ricordiamoci che già Hobbes definiva lo Stato come «un dio mortale». Unidimensionalità, che è un altro modo di mostrare come lo Stato sia centrato su se stesso, trovi in se stesso il proprio centro di gravità, per riprendere un'espressione di Levinas, obbedisca a una logica centripeta e finisca per costituire una totalità determinata a perseverare nel suo essere. Dal momento in cui si considera lo Stato come una totalità sotto il segno dell'Uno, si mettono in opera movimenti di negazione della pluralità, di integrazione-assorbimento o di esclusione dell'alterità e di negazione della sofferenza del particolare, poiché - nella logica di questo Stato - appartiene alla totalità di «farsi carico» di essa: l'individuo è troppo piccolo, secondo Hegel, perché la sua sofferenza possa intervenire nella storia e costituire uno dei luoghi, a partire dai quali essa può essere eventualmente giudicata. Come rispondeva Levinas a Jean Wahl, «ci sono lacrime, che il funzionario non vede».

Il dispositivo che deriva dall'ipotesi di Levinas è completamente diverso. Questa differenza costituisce la sua fecondità e il suo pregio. Fin dall'inizio, questa ipotesi, che si fonda sulla stravagante generosità del per-altri, ha l'effetto di porre lo Stato in uno spazio pluridimensionale, ove esso si trova in certo senso lacerato tra l'intreccio straordinario da cui deriva e il fine da esso perseguito; quest'ultimo, altro non è che la giustizia: come se l'effettualità presente dello Stato fosse subordinata a monte e a valle a istanze che, per loro natura, lo sovrastano e lo superano. In questa prospettiva, lo Stato è sottoposto in permanenza a una duplice interrogazione, perché si possa decidere della sua legittimità. Da un lato, la forma di coesistenza umana istituita dallo Stato è o non è in continuità con l'intreccio originario? D'altra parte, questa forma è di natura tale da consentire l'accesso al fine che la anima, la giustizia? Così questa concezione si orienta verso uno Stato decentrato, verso uno Stato, i cui determinismi sono da essa sottoposti a un movimento centrifugo, nella misura in cui

un'efficacia altrimenti orientata viene a sovrapporsi all'istituzione.

Il richiamo alla trama originaria - la prossimità - e il "telos" dello Stato - la giustizia - permettono di lottare contro l'inclinazione naturale dello Stato, che lo porta a ricentrarsi su se stesso, a mettere in atto una logica centripeta, che lo spinge a costruirsi e ricostruirsi come totalità. In "Altrimenti che essere", Levinas mette in guardia contro questa tendenza dello Stato a chiudersi in se stesso, che esso condivide con altri muri maestri della società moderna: «[...] l'essere, la totalità, lo Stato, la politica, le tecniche, il lavoro sono in ogni momento sul punto di avere il proprio centro di gravitazione in se stessi, di pesare per conto proprio» (59). Lo stesso avvertimento in «Paix et proximité»: «L'unità politica con le istituzioni e le relazioni che si instaurano in essa [...] sono ad ogni momento sul punto di spostare in se stesse il loro centro di gravità e di pesare per conto proprio sul destino degli uomini, come fonte di conflitti e di violenze» (60). Questo decentramento dello Stato mira a far saltare la sua totalità chiusa, a far risorgere il pluralismo primario, ad aprire il cerchio, in modo da sottomettere l'istituzione politica a istanze di controllo della legittimità, che reintroducano exteriorità e siano in grado di fornire veri criteri di giudizio. «La giustizia - scrive Levinas -, la società, lo Stato e le sue istituzioni - gli scambi e il lavoro compresi a partire dalla prossimità - tutto ciò significa che niente si sottrae al controllo della responsabilità dell'uno per l'altro» (61). Più esplicitamente ancora, nel saggio «Paix et proximité»: «Ci è sembrato allora importante ricordare che la pace e la giustizia sono la loro origine (delle istituzioni dello Stato), la loro giustificazione e la loro misura; ricordare come questa giustizia, che può legittimarle eticamente [...] non è una legalità naturale e anonima, che governerebbe le masse umane e da cui si potrebbe trarre una tecnica dell'equilibrio sociale: la quale poi porrebbe in armonia, attraverso crudeltà e violenze transitorie, le forze antagoniste e cieche [...]».

Niente potrebbe sottrarsi al controllo della responsabilità dell'«uno per l'altro», che delinea il limite dello Stato» (62).

Marx, nella sua lotta contro lo Stato cristiano, vedeva uno dei segni e delle forze della modernità nel riaccentramento, nel movimento, che portava lo Stato politico a distaccarsi dal

teologico e a ritrovare - in tale autonomia - la possibilità di dispiegare la sua logica specifica, senza lasciarsi parassitare né contaminare da finalità estranee, derivate dall'universo teologico; Levinas, al contrario, sensibile all'alienazione della disalienazione che grava sull'emancipazione moderna, si sforza piuttosto di mettere in rilievo i pericoli, che minacciano ogni istanza tentata di trovare il suo centro di gravità in se stessa, senza interrogarsi preliminarmente sull'inversione sempre incombente dell'autonomia nel suo contrario. Sembra che Levinas, in nome di un'analogia ancora da chiarire, abbozzi un parallelo tra l'Io chiuso nella sua egoità, ripiegato su se stesso nel suo egoismo, e lo Stato centrato sulla logica egemonica ad esso propria, quella di un'istituzione destinata a perseverare nel suo essere e a riprodursi. Sarebbe sbagliato, tuttavia, dedurre da questo un antimarxismo di Levinas, mentre questi - per chi guardi con attenzione - intrattiene un dialogo intermittente, ma reale con Marx, che ha per oggetto proprio le avventure dell'emancipazione moderna.

Come valutare questo dispositivo, per quanto riguarda i rapporti tra etica e politica?

Ricordiamo la celebre frase di "Totalità e Infinito": «Ma la politica lasciata a se stessa, porta in sé la tirannia» (63). Ne consegue la necessità di sottomettere la politica all'etica. Ma che cosa significa questa sottomissione? E' l'ingresso nel «tutto etico»? E' l'affermazione della priorità attribuita all'etica? Nell'uno e nell'altro caso, c'è il rischio di giungere a una svalutazione della politica. A dire il vero, la tesi del «tutto etico» o della priorità dell'etica fa violenza al pensiero di Levinas, semplificandolo vergognosamente fino al punto di trasformarlo in un argomento ideologico. Benché Levinas non sia un pensatore del politico, né un filosofo politico, egli tuttavia non ha mai cessato di ricordare «l'importanza estrema, nella molteplicità umana, della struttura politica della società sottomessa alle leggi e dunque alle istituzioni; in essa il per-l'altro della soggettività - l'Io -entra con la dignità del cittadino, nella perfetta reciprocità delle leggi politiche essenzialmente egualitarie o tendenti a divenirlo» (64). Insomma il politico sarebbe il momento di passaggio dalla dissimetria della relazione etica alla reversibilità fra cittadini. E' dunque legittimo sostenere che Levinas, ben lungi dal far ricorso

all'etica per svalutare la politica, inventa piuttosto un'articolazione originale fra le due sfere, la quale mira a restituire al politico la sua dignità, a rinnovare in certo senso la questione politica. L'ipotesi di Levinas, per il rapporto che essa instaura con la giustizia e più oltre con la prossimità, ha l'effetto di relativizzare la politica, sottomettendola a un'istanza - l'etica - che nasce dalla responsabilità per altri. Relativizzare, in questo caso, non significa svalutare. Si effettua qui un duplice movimento, perché paradossalmente proprio da questa relativizzazione emergono la specificità irriducibile del politico e ciò che lo rende degno, cioè non suscettibile di scambio con qualunque altra dimensione.

E' un'invenzione di Levinas, perché egli riesce - nella modernità e in modo moderno - non estraneo alla riduzione fenomenologica, a elaborare un dispositivo simile a quello delle filosofie politiche classiche, che sottomettevano la politica alla metapolitica -l'eccellenza, la ricerca del vivere bene - e conferivano ad essa, grazie a questa relativizzazione, irriducibilità e dignità. Allo stesso tempo, Levinas evita i due scogli, che minacciano il politico nella modernità: il tecnicismo, che riduce la politica a una "techne" capace di «gestire», organizzare o mobilitare le masse - e l'assolutizzazione, nel senso in cui la dissoluzione del complesso teologico-politico ricentra il politico sul suo asse, lo autonomizza, fino a generare in qualcuno, come Ludwig Feuerbach, la vertigine della politica che si trasforma in religione.

Forse non è stato sufficientemente notato che Levinas, nella sua ricerca di un'articolazione originale, lotta su due fronti: contro Hobbes e la sua ipotesi odiosa, ma anche, in modo più inatteso, contro Martin Buber. Infatti l'antihegelianismo di Levinas è differente da quello di Buber. Non è tanto lo Stato, ordine ragionevole, ad essere contestato da Levinas, quanto la costituzione idealista dello Stato, che attraverso l'identificazione della volontà alla ragione finisce per eliminare letica o dissolverla nel politico: «L'idealismo portato all'estremo riconduce ogni etica alla politica» (65). Ciò avviene nella forma dello Stato, il regno della ragione impersonale, il quale costruisce un sistema tale che altri e me, ridotti ad articolazioni «svolgono il ruolo di momenti e non di origine». Il

tropismo verso l'universale svuota il linguaggio di ogni significato sociale, nella misura in cui la relazione di volto a volto scompare, per lasciar posto a una molteplicità, che si riassorbe nella negazione delle particolarità. A questa concezione Levinas oppone «l'esperienza patetica dell'umanità, che l'idealismo hegeliano o spinozista relega nel soggettivo e nell'immaginario» (66). Contro ciò che funziona come una universalizzazione neutralizzante, Levinas fa valere l'esperienza sensibile del volto d'altri: questa non si leva tanto - con la sua potenza di colpire l'emozione - contro lo Stato, ma piuttosto scava al di qua di esso per lasciar apparire - nei termini di "Liberté et Commandement" - «un discorso prima del discorso», «l'idea di un rapporto da particolare a particolare prima dell'istituzione della legge razionale» o anche «una razionalità anteriore a ogni costituzione» (67). Come sottolinea Levinas nella prefazione a "Utopia e Socialismo" di Buber, quest'ultimo rinvia sommariamente la politica dal lato del dominio - simile in ciò più a Moise Hess che a Marx - nell'intento di ristrutturare il sociale distrutto dal capitalismo e dallo Stato. O ancora, utilizzando le categorie della "Filosofia del diritto" di Hegel, egli ne rovescia l'orientamento e - nella logica di un pensiero del diritto sociale - fa giocare la società civile contro lo Stato o, se si vuole, il polo positivo del sociale in quanto Bene - l'essere insieme degli uomini - contro il polo negativo, la malignità del politico: «Buber pensa il rapporto politico tra gli uomini a partire dall'idea di dominio, dalla coercizione - o come oggi si direbbe dalla repressione» (68). Né Buber, né Hobbes, dunque, due figure inverse e speculari - l'una valorizza i rapporti di forza, l'altro li rifiuta -; e neanche si tratta di tornare a Hegel, i cui legami col pensiero di Hobbes sono evidenti, ma piuttosto di affermare l'estrema importanza della struttura politica, come forma di istituzione ragionevole della coesistenza umana, nella misura in cui essa pone la priorità della responsabilità per altri e accetta, così facendo, di sottomettersi al suo giudizio, sforzandosi di pensare diversamente lo Stato. In rapporto a Buber, l'insistenza di Levinas sul politico presenta un duplice taglio critico: essa reintroduce nella diade di Buber, la coppia Io-Tu, la presenza del terzo, da cui procedono misura e giustizia; essa sottolinea l'irriducibilità del politico mettendo in luce l'asimmetria

dell'incontro, per meglio prendere le distanze rispetto all'antropologia di Buber, impregnata di reversibilità e di un sociale pensato nella forma di un "Noi" riconciliato, che si chiude su se stesso e abbraccia se stesso.

Il decentramento dello Stato, a cui lavora Levinas, invocando la relazione etica, autorizza a scoprire nella sua opera un ritorno al teologico-politico, una volontà di ritornare al di qua della separazione del religioso e del politico, caratteristica della democrazia moderna? Senza affrontare qui tale questione nella sua totalità, e soprattutto l'accusa di «svolta teologica», basti ricordare che la trascendenza scoperta nella relazione al volto d'Altri non ha nulla di teologico, come Levinas si preoccupa di dire a più riprese (69); inoltre non si può sostenere l'accusa di tornare al teologico-politico, perché mai Levinas pensa di tradurre il decentramento dello Stato nella costruzione di un complesso di istituzioni religiose e politiche. In certo senso, Levinas - pensatore moderno - sarebbe d'accordo con Marx nel rifiutare lo Stato cristiano o ogni altra forma di Stato religioso, che intendesse subordinare la politica degli uomini agli imperativi del cielo e - in nome di questi - volesse minacciare la libertà di pensare e di agire. Risolutamente moderno, ma non estraneo a ciò che Catherine Chalié chiama «l'anacronismo ebraico», Levinas mette in guardia la modernità contro se stessa, contro la sua superbia e la sua arroganza, capaci di suscitare - inconsapevolmente - una vera e propria dialettica dell'emancipazione. Questa forma di critica, vicina a quella della Scuola di Francoforte, appare molto nettamente in "Umanesimo dell'altro uomo", quando Levinas, facendo deliberatamente ricorso ai termini hegeliani e marxiani s'interroga sul «controsenso delle grandi imprese mancate - in cui politica e tecnica finiscono per negare i progetti che le ispirano, e questa è una sfida alla coscienza trascendentale. L'angoscia odierna nasce dal fallimento dell'emancipazione». Essa deriva dall'esperienza delle rivoluzioni, che affondano nella burocrazia e la repressione, e dalle violenze totalitarie, che si fanno passare per rivoluzioni. Perché «in esse si aliena la disalienazione stessa» (70). Così, in presenza di un simile disastro, il decentramento dello Stato non è un discorso a favore del ritorno a una forma di vita premoderna, che, grazie al legame col religioso, imbriglierebbe

la libertà di pensare e ricondurrebbe all'imposizione autoritaria di modi d'obbedienza tradizionali. Come ha mostrato Pierre Leroux nella sua critica dell'eclettismo, esiste un rapporto tra il pensiero dell'Io e il pensiero dello Stato. Questa relazione può essere illuminante; infatti, attraverso il decentramento, si tratta di far subire allo Stato la stessa "catharsis" inflitta all'Io dall'incontro con Altri; invece di continuare a orientarsi verso la conservazione di sé, la lotta per l'egemonia nella guerra di tutti contro tutti, «l'Io è messo in questione da Altri in modo eccezionale», come subisse una torsione, che lo strappa al movimento spontaneo della perseveranza nell'essere, che lo disarciona fino a distoglierlo dalla coincidenza di sé con sé, lasciando così apparire una soggettività anteriore all'Io - la responsabilità per altri prima dell'intenzionalità - fino a rivelare nella relazione di Io ad Altri l'idea dell'infinito. Allo stesso modo lo Stato decentrato subisce una torsione destinata a strapparla al suo sogno di sovranità, al suo radicamento nel mondo e nelle sue frontiere, per lasciar riaffiorare un al di qua «anarchico», da cui esso procede: l'infinito della responsabilità per-Altri. In questo senso, la religione, per riprendere l'eccellente formulazione di Fabio Ciaramelli, sarebbe «la figurazione simbolica dell'esteriorità della società a se stessa». Né ritorno del teologico-politico, dunque, né creazione di autorità etico-politiche; l'idea d'autorità qui manca, perché si tratta piuttosto di cortocircuitare lo Stato politico e le sue illusioni di coincidenza di sé con sé, proprie di una metafisica della soggettività, effettivamente presenti nel giovane Marx, grazie alla valorizzazione di una origine dimenticata, rimossa, e di natura tale - una volta cancellato l'oblio - da mettere a sua volta lo Stato in presenza dell'idea di infinito. Lo sguardo non è rivolto al passato nell'attesa di una restaurazione. Opponendo l'essere-per-un-tempo dell'Altro all'essere-per-la-morte, Levinas definisce l'epoca presente come «azione per un mondo che viene, superamento della propria epoca - superamento di sé, che richiede l'epifania dell'altro [...] non esente di messianismo» (71).

Un al di qua che rinvia verso un al di là. Resta così da mostrare il legame tra l'ipotesi stravagante - l'al di qua della prossimità - e il movimento caratteristico dello Stato, come lo pensa Levinas, movimento entro lo Stato al di là dello Stato - al

di là della politica razionale. Nuova sequenza, in cui è ora in gioco non solo il fatto di pensare lo Stato diversamente, ma di concepire un altrimenti-che-lo-Stato. Nel senso stesso dell'ipotesi di Levinas, lo Stato è attraversato in permanenza, investito da una sovrasignificazione; questa ipotesi ha l'effetto di mostrare che lo Stato, nella sua effettività stessa, non smette di accennare verso un al di là di se stesso. O piuttosto l'ipotesi, in accordo con la «tecnica fenomenologica», ci rivela l'implicito dello Stato, e in tale implicito ci mostra «il superamento dell'intenzione nell'intenzione stessa», secondo la descrizione data da Husserl dell'analisi intenzionale, nella «Seconda meditazione cartesiana» (72). Lo Stato è gravido di un di più, di un surplus che lo supera, di paesaggi dimenticati, di orizzonti insospettati, che spetta all'analisi fenomenologica di far risorgere e in qualche modo mettere in scena, invitandoci allo stesso tempo a una vigilanza indefettibile. Secondo la sovrasignificazione che abita lo Stato, c'è nello Stato più che lo Stato. Lo Stato è attraversato in permanenza da un movimento verso l'implicito, che tende a superarlo, in quanto ordine razionale. L'apporto dell'ipotesi stravagante, ben lungi dall'accontentarsi o dal riprendere il cammino fenomenologico per applicarlo al campo politico, consente di nominare quell'implicito, riconoscerlo nella prossimità e nella responsabilità per altri. Poiché nello Stato c'è più che lo Stato, quest'ultimo è portato a superarsi, ad autosuperarsi, ad aprire la strada a quel surplus che lo attraversa e si estende al di là di esso. In breve, Levinas pone una relazione tra lo statuale e un altrimenti-che-lo-Stato - la prossimità - tra due dimensioni che necessariamente comunicano e devono continuare a comunicare. L'intervento del terzo apre la possibilità della giustizia. Occorre qui riconoscere un intreccio di complessità. Innanzitutto una pluralità di trame, sembrerebbe, da un'opera all'altra o all'interno di una stessa opera. Così, secondo "Totalità e Infinito", il terzo è già presente nel volto d'altri; c'è simultaneità o meglio ancora una sovrapposizione tra l'incontro col volto d'altri e la comparsa del terzo: «Il terzo mi guarda negli occhi di altri - il linguaggio è giustizia [...]. L'epifania del volto come volto apre l'umanità [...]. La presenza del volto - l'Infinito dell'Altro - è denudamento, presenza dell'altro, vale a dire di tutta l'umanità che ci guarda» (73).

Invece in "Altrimenti che essere" il terzo è pensato secondo due modalità. O il terzo è presentato come chi si distacca dal prossimo, come un altro volto - «il terzo è altro che il prossimo»; o il terzo collima col prossimo, secondo una descrizione simile a quella di "Totalità e Infinito", a cui l'autore rinvia esplicitamente: «Altri è di colpo il fratello di tutti gli altri uomini. Il prossimo che mi ossessiona è già volto, al tempo stesso comparabile e incomparabile, volto unico e in rapporto con dei volti, precisamente visibile nella preoccupazione di giustizia» (74). Il terzo costituisce un problema, viene a interrompere l'infinito della responsabilità per altri, esige la comparazione, la misura e allo stesso tempo la limitazione della responsabilità, che si definisce come giustizia. All'asimmetria della prossimità si sostituisce la valutazione della giustizia, che introduce la tematizzazione e la comparazione tra incomparabili: «Le istituzioni e lo Stato stesso possono essere ritrovati a partire dal terzo, che interviene nella relazione di prossimità» (75).

Di questa complessità, che sarebbe da indagare ulteriormente, perché non riusciamo che a intravederla, possiamo tuttavia ricordare che se l'entrata del terzo porta la giustizia, dunque la misura che viene a limitare l'infinito della responsabilità, se essa dà vita allo Stato della giustizia come limitazione della prossimità, ciò non significa affatto l'istituzione di un compartimento stagno tra l'ordine della giustizia e quello della responsabilità, come se - nello Stato - cessassero di comunicare. Se così fosse, lo Stato si costituirebbe nella buona coscienza della comparazione omogeneizzante e universalizzante, dimenticando a poco a poco la stravagante generosità del per-altri, da cui esso deriva, e finirebbe insensibilmente per confondersi con lo Stato alla Hobbes, sorto dalla conciliazione delle forze antagoniste, dalla limitazione della violenza. Il disinteresse originale non cessa di abitare lo Stato di giustizia, scisso, come dicevamo, tra la sua origine e il suo "telos", ma inoltre sconvolto dallo scambio permanente di giustizia e responsabilità, dalla contaminazione dell'una con l'altra. Insomma, la comparsa del terzo e i suoi effetti non chiuderanno la via della prossimità, perché portare misura al per-altri non significa dimenticarlo, né abbandonarlo, e neanche statuire una caduta di livello, una neutralizzazione

nell'omogeneità dell'ordine ragionevole. Perché se nella relazione con altri emerge già il terzo, così nella relazione col terzo persiste, perdura innegabilmente la relazione etica. Il terzo altro che il prossimo è anche un altro prossimo. Di qui, a partire da questi sconfinamenti multipli, l'insistenza di Levinas sulla contiguità di queste situazioni per altro differenti: «E per conseguenza la prossimità della parola «giustizia» si applica molto più alla relazione con il terzo che alla relazione con altri. Ma in realtà la relazione con altri non è mai unicamente la relazione con altri: ora e subito, nell'altro è rappresentato il terzo: nella comparsa stessa di altri già mi concerne il terzo. E questo rende, nonostante tutto, estremamente stretto il rapporto tra la responsabilità verso altri e la giustizia» (76). Di qui l'insistenza di Levinas sulla natura plurale della giustizia: «In nessun modo la giustizia è una degradazione dell'ossessione, una degenerazione del "per-l'altro", una diminuzione, una limitazione della responsabilità anarchica, una 'neutralizzazione' della gloria dell'infinito, degenerazione che si produrrebbe man mano che, per ragioni empiriche, il duo iniziale diviene trio » (77). Levinas non ammette forse una duplice natura della giustizia, ancillare o angelica?

Così non si può ridurre - come si fa talvolta - il pensiero di Levinas a una bontà ingenua. Se nelle situazioni estreme, quelle descritte da Vasilij S. Grossman in "Vita e Destino" (78), la bontà ingenua è l'ultimo ricorso, essa è - come il rifiuto di Blanchot - una resistenza che «nei tempi oscuri» preserva le possibilità di una comunità umana futura. Qui ancora c'è comunicazione, contaminazione: la bontà è annuncio della giustizia, della possibilità della giustizia; la giustizia da parte sua è annuncio della bontà: «In realtà la giustizia non mi ingloba nell'equilibrio della sua universalità - la giustizia mi intima di andare al di là della linea retta della giustizia, e niente può poi indicare la fine di questo cammino; dietro la linea retta della legge, la terra della bontà si stende infinita e inesplorata, e necessità di tutte le risorse di una presenza singolare» (79). Così l'estraneità allo Stato appare al di là dello Stato. Attraverso il suo rapporto alla giustizia sorta dalla prossimità e ad essa mescolata, esso lascia coesistere il suo proprio determinismo e un altro determinismo, quello della relazione etica, che con uno stesso impulso lo aiuta a non

chiudersi, a non ricadere nei suoi limiti statuali e ad uscirne mirando a un al di là di se stesso. Strana forma di Stato, che raggiunge la sua legittimità solo nella misura in cui resta sempre in contatto con ciò che la supera, in cui lascia udire la voce venuta da molto lontano - diacronia - che la decentra ed effettua una sorta di degravitazione permanente. Perché questo al di là dello Stato, presente allo Stato, non cessa di denunciare l'oblio della responsabilità iniziale, l'intorpidimento, l'«imborghesimento» dell'istituzione, che conduce alla conservazione di sé ed alla egemonia del medesimo. Pensiero dalla vista corta, pensiero cieco quello di Hobbes, che, adorno del suo realismo, incapace di praticare la riduzione fenomenologica, dimentica l'oblio e, più ancora, ignora - come dice Levinas - che al fondo dell'oblio si trova un ricordo. A parte il fatto che questa forma permette di lottare contro il tropismo dello Stato a chiudersi su se stesso, essa trova uno spazio di giudizio, dove può esercitarsi il controllo della responsabilità dell'uno per l'altro. Più che di una coesistenza, si tratta di una subordinazione. La subordinazione del determinismo dello Stato alla relazione etica: di questa si potrebbe dire, nei termini di Montesquieu, che è il principio dello Stato della giustizia. Non è accaduto a Levinas di tradurre la santità in virtù, principio della democrazia? Ma subito appare che questo termine non va bene: parlare di principio - "arche" - sarebbe un fare violenza alla responsabilità, alla prossimità anarchica, non rispettare la sua stessa stravaganza.

Un'ultima interrogazione: l'ipotesi stravagante non manca di spargere, di produrre un turbamento, un disordine, un'inquietudine. Invece di attenuare questo effetto, non è meglio accrescerlo, ponendo quest'ultima domanda: quali rapporti pensare tra l'ipotesi di Levinas e l'anarchia? Leggiamo la nota di pagina 126 di "Altrimenti che essere":

«La nozione di anarchia così come viene qui introdotta precede il senso politico (o antipolitico), che le si attribuisce popolarmente. Essa non può - pena la propria smentita - essere posta come principio (nel senso in cui l'intendono gli anarchici). L'anarchia non può essere sovrana come l'"arche". Essa può solo turbare - ma in modo radicale, che rende possibili degli istanti di negazione "senz'alcuna" affermazione -

lo Stato. Lo Stato così non può erigersi a Tutto. In compenso l'anarchia può dirsi. Il disordine ha pertanto un senso irriducibile in quanto rifiuto di sintesi» (80).

Note

N. 1. E. Levinas, «Paix et proximité», "Cahiers de la nuit surveillée", 3,1984, p.p. 339-346. Riedito in "Altérité et Transcendance", Fata Morgana, Saint-Clément-la-Rivière 1995.

N. 2. E. Levinas, "De Dieu qui vient à l'idée", Vrin, Paris 1982, p. 225; trad. it. di G. Zennaro, a cura di S. Petrosino, "Di Dio che viene all'idea", Jaca Book, Milano 1986, 2007[2]. D'ora innanzi D.D.

N. 3. E. Levinas, "Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Néo", Fayard, Paris 1982, p. 85; trad. it. di E. Baccarini, "Etica e Infinito. Dialogo con Philippe Néo", Città Nuova, Roma 1984.

N. 4. E. Levinas, «Paix et proximité», cit., p. 346.

N. 5. Ibidem.

N. 6. E. Levinas, «Langage et proximité», in "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", Vrin, Paris 1967, p. 234; trad. it. di F. Sossi, "Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger", Cortina, Milano 1998.

N. 7. A.E., p. 117; trad. it. cit., p. 115.

N. 8. Intervista con A. Madelin, "Le Monde", 18 juin 1996.

N. 9. S. Malka, "Lire Emmanuel Levinas", Cerf, Paris 1989, p. 109.

N. 10. E. Levinas, "Nouvelles lectures talmudiques", Minuit, Paris 1996, p.p. 43-76.

N. 11. E. Levinas, "De l'évasion", Fata Morgana, Saint-Clément la Rivière 1982, p. 73; trad. it. a cura di D. Ceccon e G. Franck, "Dell'evasione", Elitropia, Reggio Emilia 1984.

N. 12. Ibid., p. 71.

N. 13. Ibid., p. 70.

N. 14. Ibidem.

N. 15. Ibidem.

N. 16. Ibid., p. 79.

N. 17. Ibid., p. 73.

- N. 18. Ibid., p. 95
- N. 19. Ibid., p. 74.
- N. 20. Ibidem.
- N. 21. Ibidem.
- N. 22. Ibid., p. 99.
- N. 23. Sull'analogia tra il "conatus" e il "Dasein", conf. E. de Fontenay, «L'exaspération de l'infini», "Cahiers de l'Herne, Emmanuel Levinas", 1991, p. 221.
- N. 24. E. Levinas, "Totalité et Infini", cit., p. 9. D'ora innanzi T.I.
- N. 25. A.E., p.p. 4-5; trad. it. cit., p. 7.
- N. 26. E. Levinas, "L'Au-delà du verset", Minuit, Gallimard, Paris 1981, p.p. 77-78; trad. it. di G. Lissa, "L'al di là del versetto", Guida, Napoli 1986.
- N. 27. Ibidem.
- N. 28. J. Rolland, «Sortir de l'être par une nouvelle voie», in E. Levinas, "De l'évasion", cit., p. 47.
- N. 29. Ibid., p. 52.
- N. 30. E. Levinas, «La philosophie et l'éveil», "Les Études philosophiques", 3, 1977, p. 312.
- N. 31. Ibidem.
- N. 32. E. Levinas, "Liberté et Commandement", Fata Morgana, Fontfroide-le-Haut 1994, p. 46.
- N. 33. E. Levinas, «De la conscience à la veille», in D.D., p. 56.
- N. 34. E. Levinas, "Autrement que savoir", Osiris, Paris 1988, p. 90.
- N. 35. E. Levinas, "Liberté et Commandement", cit, p. 39.
- N. 36. TI, p. 172.
- N. 37. Ibid., p.p. 172-173.
- N. 38. Ibid., p. 173.
- N. 39. Ibid., p. 174.
- N. 40. D.D., p. 134.
- N. 41. E. Levinas, "Liberté et Commandement", cit., p. 39.
- N. 42. E. Levinas, "Autrement que savoir", cit., p. 33.
- N. 43. TI, p. 168.
- N. 44. Ibid., p. 172.
- N. 45. D.D., p. 141.
- N. 46. A.E., p. 103; trad. it. cit., p. 102.
- N. 47. Ibid., p. 223; trad. it. cit., p. 219.

- N. 48. Ibidem.
- N. 49. Ibidem.
- N. 50. E. Levinas, «Trascendenza et hauteur», "Bulletin de la société française de philosophie", t. 54, 1962, p. 94.
- N. 51. Ibid., p. 102.
- N. 52. Ibid, p. 103.
- N. 53. Ibidem.
- N. 54. Ibidem.
- N. 55. E. Levinas, «L'État de César et l'État de David», in "L'Au-delà du verset", cit., p.p. 212-213.
- N. 56. Ibid., p. 213.
- N. 57. E. Levinas, "Dieu, la mort et le temps", Grasset, Paris 1993, p.p. 211-212; trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, "Dio, la morte e il tempo", Jaca Book, Milano 1996.
- N. 58. «Philosophie, justice, amour. Entretien avec E. Levinas», "Concordia", 3, 1983, p. 61.
- N. 59. A.E., p. 203; trad. it. cit., p. 199.
- N. 60. E. Levinas, «Paix et proximité», cit., p.p. 345-346.
- N. 61. A.E., trad. it. cit., p. 199.
- N. 62. E. Levinas, «Paix et proximité», cit., p. 346.
- N. 63. TI, p. 276.
- N. 64. E. Levinas, «Paix et proximité», cit., p. 345.
- N. 65. TI, p. 192.
- N. 66. TI, p. 193.
- N. 67. E. Levinas, "Liberté et Commandement", cit., p.p. 36-37.
- N. 68. Prefazione di E. Levinas a M. Buber, "Utopie et Socialisme", Aubier Montaigne, Paris 1977, p. 9.
- N. 69. Su questo problema, conf. il testo essenziale di Guy Petitdemange, «Emmanuel Levinas. Phénoménologie et judaïsme», "Recherches de science religieuse", aprile-giugno 1997, p.p. 225-247, e anche di Fabio Ciarra, «Remarques sur politique et religion chez Levinas», "Veritas", 157, 1995.
- N. 70. E. Levinas, "Humanisme de l'autre homme", Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 87; trad. it. di A. Moscato, "Umanesimo dell'altro uomo", Il melangolo, Genova 1985.
- N. 71. Ibid., p. 43.
- N. 72. E. Levinas, «La mine de la représentation», in "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", cit., p. 130.
- N. 73. TI, p. 186.

- N. 74. A.E., trad. it. cit., p.p. 197-198.
- N. 75. E. Levinas, "Dieu, la mort et le temps", cit., p. 211.
- N. 76. D.D., p.p. 132-133.
- N. 77. A.E., trad. it. cit., p. 199.
- N. 78. Trad. it. di C. Bongiorno, Jaca Book, Milano 1984, 2005[3].
- N. 79. TI, p. 223.
- N. 80. Trad. it. cit., p. 126.